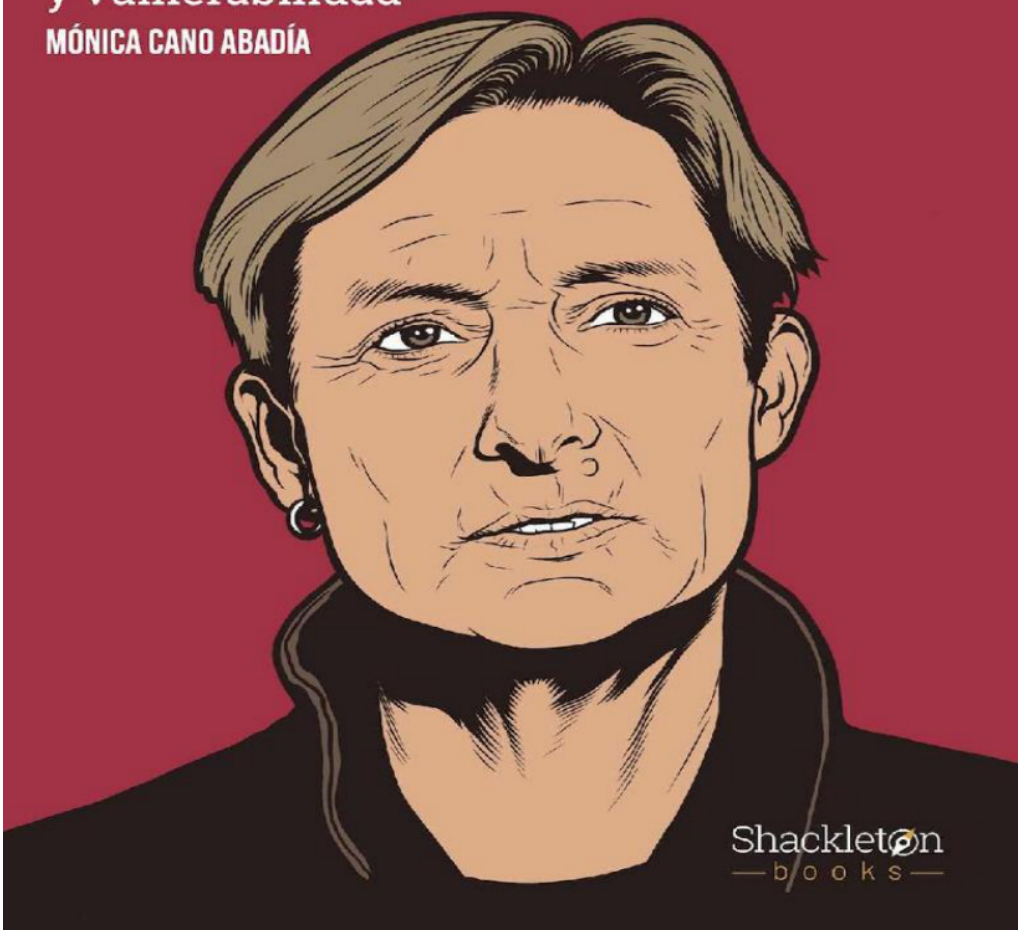
JUDITH BUTLER

Performatividad y vulnerabilidad

MÓNICA CANO ABADÍA



Shackleton books

JUDITH BUTLER

Esta introducción a la obra de la filósofa estadounidense contemporánea Judith Butler es una invitación a comprender sus ideas esenciales sin aditivos. Se vertebra en torno a dos de sus conceptos clave: la performatividad y la vulnerabilidad. La teoría de la performatividad de Butler, compleja y en muchas ocasiones malinterpretada, fue formulada a finales de la década de 1980 y es considerada una de las mayores contribuciones filosóficas a la teoría feminista. Tiene como principal objetivo dotar a cuerpos y expresiones de género, sin cabida en el actual sistema binario masculino/ femenino, de herramientas conceptuales y prácticas que permitan crear espacios más vivibles dentro de un sistema que solo comprende la existencia de hombres y mujeres. El concepto de vulnerabilidad es el otro pilar que coloca a Butler en el centro de los debates más punteros en la teoría feminista contemporánea. La pensadora lo articula entendiéndolo a la vez como una condición corporal compartida universalmente y como una categoría sociopolítica. De esta forma, sus propuestas están relacionadas con la resistencia y la ética de la responsabilidad, y se dirigen a pensar formas de cohabitación no violentas.

JUDITH BUTLER
Performatividad y vulnerabilidad

Mónica cano abadía

Shackleton
—books—

Judith Butler

© Mónica Cano Abadía, 2021

© de esta edición, Shackleton Books, S.L., 2021

Shackleton
—books—

@Shackletonbooks

www.shackletonbooks.com

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S.L.

Diseño de cubierta: Pau Taverna

Ilustración de la cubierta: César Sebastián

Diseño de tripa y maquetación (edición papel): Kira Riera

Composición ebook: Víctor Sabaté (**www.igludelibros.com**)

© Fotografías (remisiones a la página de la edición en papel): Claudio Santisteban/Zuma Wire/Alamy Photostock (p. 45); Ronald Grant Archive/Alamy Photostock (p. 127); Paulo Lopes/Zuma Wire/Alamy Photostock (p. 199). Icons by Icons8.

ISBN: 978-84-1361-013-9

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

Índice de contenido

Prefacio
Parte I. PERFORMATIVIDAD
La genealogía conceptual en las bases de la filosofía de Butler
- Introducción
- Los principios: la ética judía y el pensamiento de Hegel
- Friedrich Nietzsche: conceptos humanos, demasiado humanos
- Michel Foucault: biopolítica y crítica a la naturalidad del sexo
- Simone de Beauvoir: el proceso de devenir mujer
- Monique Wittig: contrato heterosexual y sexo imaginario
- Emmanuel Lévinas: el rostro del Otro y nuestra responsabilidad ética

La performatividad de género
- El género es performativo
- Teoría de los actos de habla de Austin
- Revisión de Derrida: repetición, iterabilidad y diferencia
- La performatividad de género de Butler
- Capacidad de acción, reconocimiento y abyección
- Conclusiones

La performatividad más allá del voluntarismo y el constructivismo
- La polémica entre voluntarismo y constructivismo
- Deconstrucción y performatividad
- El sujeto performativo y su desposesión
- Conclusiones

El cuerpo performativo
- Cuerpos que importan
- Cuerpos que se materializan
- Cuerpos que hablan
- Conclusiones

Políticas queer
- Estrategias subversivas: resignificación y multiplicación
- Parodias e imitaciones de género
- Revolucionando el parentesco
- Crítica butleriana a las políticas identitarias
- Conclusiones

Parte II. VULNERABILIDAD
Consideraciones sobre la vulnerabilidad
- El concepto de vulnerabilidad: precariedad y precaridad
- Responsabilidad global y capacidad de acción
- Llorabilidad

Resistencia y no violencia
- Vulnerabilidad y resistencia

El poder de la no violencia agresiva
Consideraciones psicosociales sobre la violencia
Crítica al individualismo
Resistencias políticas contemporáneas
Introducción
Políticas de coalición desde la interseccionalidad
Arriesgando el propio yo
Cuerpos en las calles
Críticas al feminismo queer: una polémica de actualidad
«Ideología de género»: ataque populista antifeminista
Coronavirus: precariedad y precaridad
Coronavirus y capitalismo
Coronavirus e interdependencia
Coronavirus y la posibilidad de un mundo nuevo
Consideraciones finales
APÉNDICES
BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA
Sobre la autora
Notas

Prefacio

Judith Butler no es una autora fácil. A este respecto, he de confesar que la primera vez que traté de leer *El género en disputa*, lloré. Lloré amargamente. Estaba cursando mi segundo año de estudios de la licenciatura de Filosofía en la Universidad de Zaragoza y me embargó un sentimiento de frustración porque pensé que nunca podría llegar a entender la filosofía. Hoy, quince años más tarde, no solo me dedico profesionalmente a esta materia, sino que Judith Butler forma parte de mi quehacer filosófico diario.

Tuve la suerte de que me explicaran muy bien a esta autora. En ese segundo año de carrera, mis profesoras feministas, Elvira Burgos Díaz y Arantxa Hernández Piñero, me colocaron las gafas violetas y me cambiaron la vida. Especialmente, Elvira, ya que más tarde se convirtió en mi directora de tesis y me transmitió el amor por la filosofía de Butler, y María José Guerra Palmero, quien ha sido mi mentora desde mis años de doctoranda y quien aún hoy me ayuda a tejer redes de apoyo que me han posibilitado estar donde estoy hoy.

Desde que comencé a trabajar como profesora, he tenido la oportunidad de explicar las teorías de Butler en incontables ocasiones y tengo que agradecerle a todo mi alumnado la preparación que esta actividad ha supuesto, pues ha sido indispensable para poder escribir este libro. Aprovecho también para agradecer todo el apoyo a mis amigas y familiares, que siempre han creído en mí más que yo, y a mi editora Cristina Pérez, por acompañarme con su excelente trabajo durante el proceso de escritura.

Este libro trata, pues, sobre una autora que no es fácil, y pretende llevar al público general las líneas maestras de su pensamiento. Los capítulos se organizan en dos partes, que se corresponden con dos conceptos butlerianos fundamentales en su obra: la performatividad y la vulnerabilidad.

Con la teoría de la performatividad, esta filósofa revolucionó la teoría y la práctica feminista en la década de los 90. El feminismo *queer* irrumpió con fuerza en el panorama estadounidense y europeo, y llegó para quedarse. No obstante, se ha llevado a cabo un gran

número de malas interpretaciones de su teoría. Este libro pretende esclarecer algunos de los puntos clave para evitar que se continúen reproduciendo estas lecturas incorrectas.

Más adelante, en los años 2000, Butler ha contribuido a la filosofía política con un concepto poderoso: la vulnerabilidad. Al defender que los seres humanos somos constitutivamente vulnerables, se opone al relato común del individualismo liberal y nos anima a valorar los lazos relacionales que nos unen y nos hacen ser quienes somos. Con la vulnerabilidad por bandera, Butler defiende una no violencia radical para construir un mundo igualitario y libre.

Este libro es una modesta aproximación a su obra y una invitación para leer sus libros sin desesperarse y disfrutando de la rica complejidad de su pensamiento.

Parte I
PERFORMATIVIDAD

La genealogía conceptual en las bases de la filosofía de Butler

Introducción

Se considera a Judith Butler una de las filósofas más relevantes del siglo XX y de los albores del siglo XXI. Su teoría de la performatividad de género y sus consideraciones sobre la vulnerabilidad han influido enormemente en el pensamiento contemporáneo, en particular, en la teoría feminista y la filosofía política. Su libro *El género en disputa*, publicado en el año 1990, causó un revuelo inesperado al cuestionar algunas de las ideas sobre el género y el sexo ampliamente aceptadas tanto en filosofía como en el pensamiento feminista. Esta publicación recibió una gran acogida y ha sido objeto de infinidad de discusiones dentro y fuera del mundo académico.

La obra de Butler está rigurosamente cimentada sobre muchas lecturas de textos literarios, filosóficos y psicoanalíticos. Además, Butler es conocida por su apasionada participación en un sinnúmero de conversaciones y debates sobre el estado del mundo en el que vivimos, y por alzar la voz para denunciar injusticias y para respaldar movimientos e iniciativas que luchan por la libertad y la igualdad.

Pese a que es una autora de renombre, sus obras no son de fácil lectura, ni siquiera para los que tienen una formación filosófica. Por este motivo, este libro trata de acercar las líneas principales de su pensamiento a quienes deseen tener una visión global y actualizada de su obra.

Esta introducción examina ciertos aspectos centrales sobre la genealogía de su pensamiento. Butler introduce elementos de una multiplicidad de autoras y autores provenientes de tradiciones y disciplinas diferentes, por lo que sería imposible recopilar en estas primeras páginas todas sus influencias. La selección es parcial y contingente, y presenta una base conceptual que facilitará la comprensión del armazón teórico butleriano acerca de la

performatividad y la vulnerabilidad.

Los principios: la ética judía y el pensamiento de Hegel

Butler se define a sí misma como una académica que llegó a la filosofía a través del pensamiento judío. Criada en Cleveland, Ohio, desde una edad muy temprana asistió a cursos de formación en su sinagoga, impartidos por el rabino Daniel Silver, como parte de un programa de educación judía. Disfrutaba con los debates y la enriquecían, así que decidió apuntarse a unas clases adicionales de ética por las tardes. Su infancia transcurrió entre las décadas de 1960 y 1970, por lo que formó parte de la generación judía de posguerra que intentó encontrar un lugar en el mundo tras la Segunda Guerra Mundial. Al crecer en una comunidad judía que atribuía mucha importancia a la homogeneidad identitaria, desde joven se percató de que discrepaba con el separatismo y los grupos cerrados que buscan una identidad común. Razón por la que, cómo veremos, Butler apoya las políticas de coalición y las alianzas entre grupos e individualidades diferentes.

Durante esos años de formación en ética en la sinagoga, leyó muchos libros de filosofía (incluyendo a autores como Maimónides y Spinoza), lo que le permitió comprender que uno de los aspectos principales de la ética judía es la idea de que se nos interpela éticamente para responder al sufrimiento ajeno y mitigarlo. Se le enseñó que no es moralmente aceptable guardar silencio ante la injusticia y que nos une una interdependencia como seres humanos, dos cuestiones fundamentales a lo largo de toda su obra. A través de las reflexiones sobre la Segunda Guerra Mundial y el genocidio nazi, concluyó que la justicia social era uno de los valores éticos judíos fundamentales.

En su libro *Parting Ways* (2012, sin traducción aún al español), recoge textos con sus reflexiones sobre el judaísmo e Israel que, como hemos mencionado anteriormente, comenzaron durante su juventud, aunque tardaran décadas en publicarse. Butler sigue las ideas del intelectual palestino-americano Edward Said cuando afirma que se crearía un nuevo *ethos* (es decir, una nueva manera de ser y sentir) a través de la consideración de la disposesión de Palestina con respecto a las tradiciones diaspóricas judías. Butler estudia las tradiciones filosóficas judías para articular una crítica al sionismo político y sus

prácticas de violencia estatal ilegítima, nacionalismo y racismo de Estado en Israel. Tiene como finalidad pensar la cohabitación política desde la perspectiva de la democracia radical. Para ello se vale de Said, Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Primo Lévi, Martin Buber o Walter Benjamin.

Desde su perspectiva, es importante rechazar la idea de que Israel representa al pueblo judío en su completud, pues la crítica al sionismo no se puede basar en una visión reduccionista del judaísmo. Su posición ética considera que las obligaciones éticas con respecto al Otro[1] no se alimentan de una homogeneidad cultural, sino del hecho de que nuestras sociedades son socioculturales y muy plurales. A través de la ética judía ha aprendido que el respeto hacia el Otro es la base de una actitud responsable y justa.

En ocasiones, sus críticas al sionismo han sido interpretadas como críticas al judaísmo y se la ha acusado de autoodio antisemita. Al respecto, Butler realiza en sus escritos un esfuerzo pedagógico para explicar por qué la crítica al sionismo no tiene que provenir necesariamente de posiciones antisemitas. Mantiene una postura crítica con relación al sionismo desde una ética de la responsabilidad global y la cohabitación que está en línea con los preceptos de la ética judía. El hecho de tener en cuenta los derechos de los desposeídos y los peligros de la violencia de Estado no significa criticar a todo un pueblo en su conjunto. Butler se compromete con la paz, la no discriminación y la no violencia. Además, forma parte de la Facultad por la Paz Israelo-Palestina de los Estados Unidos y es asesora de Voz Judía por la Paz.

Otra de las grandes enseñanzas de la filosofía judía, según Butler, es que la vida es transitoria, pues no hay un más allá. Es, asimismo, precaria y valiosa, y por ello tiene que ser protegida bajo cualquier concepto. Tenemos que cuidar con tesón de la vida que gozamos aquí y ahora, y hemos de luchar para que el mundo sea habitable no solo para nosotras, sino también para los y las demás. De aquí deriva una de sus grandes preocupaciones: ¿cómo cohabitar y compartir el mundo con el Otro diferente?

La siguiente gran influencia temprana en el pensamiento de Butler fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Butler realizó su tesis doctoral sobre la filosofía de este pensador alemán (la terminó en 1984 y la publicó en inglés por primera vez en 1987, traducida al español en ese mismo año como *Sujetos de deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia*

del siglo xx). Butler considera que si algo aprendemos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es que no somos criaturas solitarias, sino que existe una dependencia mutua y no podemos vivir sin el Otro.

Butler analiza las escenas hegelianas de destrucción y dominación a través de las cuales Hegel nos muestra que, si un sujeto trata de destruir o dominar a otro, no sale bien parado. Esto es así porque la destrucción y la dominación niegan la interdependencia social y las obligaciones éticas recíprocas. Lo que ocurre es que, si bien el Otro puede ser destruido, también puedo serlo yo: la destrucción nos pone a ambas en peligro.

Al respecto, conviene subrayar una cuestión de autoconocimiento: no me puedo conocer a mí misma si no me reconoce el Otro. Somos seres constitutivamente sociales y solo podemos autoconocernos en un contexto social. Al conocernos a través de los lazos sociales, nos cercioramos de la unión fundamental con el Otro.

También se impone una cuestión ética que se aprende a través de estas escenas y es que mi vida nunca es únicamente mía. Mi vida pertenece a procesos vitales que me sustentan y a otras vidas. No puedo destruir otra vida sin destruir la mía. Es decir, no es posible separarse totalmente del Otro y convertirse en un individuo aislado. De manera que, para no destruirnos, es necesario elegir la no violencia para reconocer y mantener los lazos que nos unen. La violencia sigue apareciendo como una posibilidad, pero el reconocimiento de que la violencia no funciona inaugura el sentido de un imperativo ético: encontrar la manera de mantenernos con vida a pesar de los conflictos interpersonales que existen; elegir la no violencia para proteger nuestra propia vida y la del Otro y mantener así los lazos constitutivos que nos unen. Como veremos en la segunda parte, se trata de un componente fundamental de la filosofía de Butler hasta nuestros días (su último libro publicado hasta la fecha es *La fuerza de la no violencia*, del año 2020).

Hegel menciona las relaciones destructivas y de furia de los individuos que quieren dominar a otros. Aun así, nos ayuda a percatarnos de que no puedo destruir al Otro sin destruirme a mí. No podemos dominar al Otro sin perder de vista la igualdad social que nos define, pues nuestras vidas están constitutivamente unidas.

En su lectura de Hegel, Butler considera que el reconocimiento de

estos lazos constitutivos y esta interdependencia corporal nos llevan a una obligación ética recíproca que es la de sostener el mundo que posibilita nuestra vida, incluyendo las relaciones sociales que debemos proteger.

Friedrich Nietzsche: conceptos humanos, demasiado humanos

El pensamiento de Butler se enmarca en la corriente postestructuralista. En sus albores, el postestructuralismo se desarrolló en Francia en la década de 1960 y, más tarde, se extendió por el mundo académico estadounidense, entendiéndose como un conjunto de teorías que se construyen en diálogo crítico con el estructuralismo. Este formula que la cultura humana se puede explicar atendiendo a estructuras ahistóricas y universales, mientras que el postestructuralismo critica esta idea y defiende el papel del contexto sociocultural para poder comprender nuestro mundo. El postestructuralismo, además, critica el carácter binario, jerárquico y rígido de las estructuras que propone el estructuralismo. Muchos autores postestructuralistas en los que Butler ahonda, como Jacques Derrida, Gilles Deleuze o Michel Foucault, se han visto a su vez influenciados por el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

En particular, una serie de elementos teóricos allanan el camino a Butler para pensar la deconstrucción y la performatividad, dos de los conceptos clave de su propuesta teórica: la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional occidental a través de su teoría del lenguaje, que incluye la crítica al binarismo; la crítica al concepto de origen y a la causalidad; un impulso vitalista que trata de mejorar nuestras condiciones de vida; y la crítica al sujeto tradicional. Tal y como afirma Enrique Lynch en *Dioniso dormido sobre un tigre*, la filosofía de Nietzsche tiene un impulso desjerarquizante que viene acompañado de la disolución de órdenes de pensamiento preestablecidos y la recreación de órdenes nuevos.

Nietzsche trata de disolver los órdenes de pensamiento que observa en la filosofía occidental a través de una crítica feroz a la petrificación de los conceptos. Se puede considerar, desde la perspectiva de su teoría del lenguaje, que esta crítica nos muestra el marcado carácter antiesencialista de su filosofía. El pensador alemán concluye que el lenguaje no viene dado de antemano, y no es fijo ni esencial. Nietzsche nos invita a pensar que no se puede apelar a una naturalidad preexistente que sostenga la verdad de los conceptos, pues todos ellos son producto de la actividad artística y creadora del ser humano, y no instrumentos que representan la realidad.

Nietzsche critica el concepto de origen y considera que la causalidad es un error perpetuado por el lenguaje. Usualmente, entendemos que existe una esencia, es decir, una verdad, y el lenguaje es la herramienta que tenemos para designar y describir esa verdad, la esencia de una cosa; Nietzsche invierte esa relación y considera que se crea un concepto, este se petrifica por el uso reiterado durante el tiempo, y entonces se postula que el concepto emana de una esencia. Para Nietzsche, es como esconder algo detrás de un arbusto y luego vanagloriarse por encontrarlo. Aplicado a su teoría del lenguaje y de la verdad, los conceptos se producen, se petrifican y se convierten en verdad, y luego se afirma la existencia de esa verdad como una esencia eterna. Nietzsche realiza esta inversión también con respecto a la relación entre lenguaje y pensamiento y a la relación entre acción y sujeto: es el lenguaje el que configura el pensamiento, y no al contrario, como se piensa tradicionalmente; el sujeto no es la causa prediscursiva de las acciones, sino que el propio sujeto se configura en el actuar y en el contexto.

La crítica nietzscheana al concepto de original será importante para la filosofía de Foucault y de Butler. Butler retoma la idea de que no hay un original natural al que en última instancia remiten las copias y la traslada a su explicación performativa del género, el sexo y las sexualidades.

Nietzsche se opone a todo tipo de dualismo estrecho y apuesta por el uso de diferencias múltiples y móviles que no se dejan reducir a diferencias binarias estables y momificadas. Además, pone en tela de juicio el dualismo platónico que diferencia entre un mundo inteligible (verdadero) y un mundo sensible (aparente). En su obra *Crepúsculo de los ídolos*, concretamente en los capítulos «La “razón” en la filosofía» y «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», Nietzsche critica duramente la metafísica de la substancia occidental. Considera que el «mundo verdadero» se ha creado como reacción antivitalista, eso es que se ha ideado un mundo inteligible que no es nada, que es
no-ser,
que es ficción por miedo a la vida. Se ha despreciado este mundo por ser cambiante e imprevisible, y se ha postulado la existencia de un mundo eterno, inmutable. La filosofía occidental ha tenido el ser (esto es, lo que es, la realidad tal y como es en toda su inmutabilidad) como objeto de estudio desde Parménides de Elea, lo cual significa que ha despreciado la temporalidad, el devenir. Para Nietzsche, esta actitud responde a un impulso antivitalista, pues considera, más en la línea de

Heráclito que de Parménides, que el ser, la realidad, está en constante devenir, en perpetuo movimiento.

Así pues, la tradición filosófica occidental ha considerado el cambio y el devenir como una señal de que existía un error. Nietzsche, por el contrario, ve el error en la necesidad de tener que otorgar, a todo, una unidad, una substancia, una causa. Para este filósofo, necesitamos este error, ya que algunos conceptos configuran marcos de inteligibilidad que siguen siendo útiles y necesarios para entenderlos, pues tenemos que manejar convenciones sociales para poder comunicarnos. Al fin y al cabo, el lenguaje en sí mismo es una convención social para Nietzsche: acordamos socialmente el significado que le damos a los sonidos que emitimos y que constituyen las palabras que pronunciamos. Otros conceptos, por el contrario, ya no son útiles y hay que resignificarlos o eliminarlos para que no sigan destruyendo posibilidades de vida. Hay conceptos que no nos ayudan a vivir nuestra existencia de manera plena. Conceptos como Dios o el mundo verdadero nos separan de nuestro presente y nos proyectan hacia un mundo que no sabemos ni siquiera si existe, nos despistan y nos impiden crear una vida plena en nuestro presente. Nuestra vida se ve mermada si nos dejamos guiar por conceptos trascendentales que fomentan un desarrollo estrecho, pobre y rudimentario de la vida y de las posibilidades que esta nos brinda.

Sin embargo, aunque convenga mantener algunos de ellos, hay que tener en cuenta la naturaleza humana, demasiado humana, de esos conceptos, y la petrificación a la que han sido sometidos. Cuando Nietzsche se refiere a esa naturaleza humana de los conceptos, en especial de los que utilizamos para organizar nuestra vida moral, destaca que el origen de nuestros conceptos morales no es divino, sino humano. Definimos nuestra moralidad, no nos viene dada por ningún Dios o instancia superior o trascendente. Si estos conceptos morales viniesen impuestos por algún ser superior, no tendríamos capacidad de acción y deberíamos aceptarlos tal y como vienen dados. No obstante, para Nietzsche, tales principios se pueden criticar, cuestionar e, incluso, modificar, pues son creaciones humanas que pueden ser recreadas de diferente manera.

Podríamos pensar que Nietzsche, al postular el carácter humano, demasiado humano[2] de los conceptos, sugiere que estos han sido creados por sujetos conscientes y soberanos. El sujeto moderno humanista (postulado por René Descartes) es la centralidad, el punto de partida epistemológico por excelencia desde la Modernidad: *Ego*

cogito, ergo ego sum: 'pienso, luego existo'. Es un sujeto soberano, un sujeto libre que está capacitado para el lenguaje y para el pensamiento. Sin embargo, con Nietzsche comienza una erosión de este sujeto cartesiano, que se verá acentuada durante las décadas de los 40, 50 y 60 del siglo XX con el existencialismo, el marxismo crítico, el psicoanálisis, el estructuralismo, Derrida, Foucault, Deleuze, los feminismos o el pensamiento decolonial.

Para Nietzsche, la unidad del yo es una de las ficciones de Occidente, uno de los grandes errores metafísicos de la filosofía occidental junto a Dios o las substancias fijas y esenciales. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que el sujeto es una ficción del lenguaje. Se ha separado el yo del devenir, se le ha momificado, y se le ha constituido como cosa. Nietzsche se erige contra la idea de yo como sustrato natural y esencial, y contra la idea de un yo acabado al que no le afecte el devenir. De esta manera, asevera que no hay un «ser» detrás del hacer, sino que la idea de que un sujeto está detrás de un acto es una invención añadida. Ese ser detrás del hacer, el sujeto, es otra ficción creada para postular la idea de un origen concreto de las acciones. El concepto de sujeto aparece, así, como un concepto natural, inmutable, no creado y, por lo tanto, no modificable. Nietzsche asegura que esta substancia del sujeto no existe, no hay un ser esencial detrás de las acciones que realiza una persona. Esta es una de las principales ideas que Butler recoge e incorpora en su teoría de la performatividad, como veremos en el siguiente capítulo.

Michel Foucault: biopolítica y crítica a la naturalidad del sexo

La relación entre poder, sexo y sexualidad en Foucault ha sido analizada por Judith Butler en numerosos textos. Butler comenzó a estudiar la filosofía de Foucault a partir de 1983, cuando era una becaria posdoctoral en la Universidad de Wesleyan. Por entonces, ya había presentado en Yale su tesis centrada en la filosofía alemana, y había empezado a familiarizarse con la filosofía francesa postestructuralista. En ese momento, Foucault se convirtió en uno de los autores clave de su genealogía conceptual, al introducir una concepción del poder descentralizada.

Para este pensador, el poder no emana de una figura soberana, sino que se distribuye y fluye por una red de relaciones de poder. Hay múltiples actores e instituciones que concentran y distribuyen poder, pero no se organizan de manera piramidal, sino en intrincadas relaciones que, además, son movibles y cambiantes. De esta manera, Foucault sostiene que el poder no se posee, sino que se ejerce: no hay un soberano único que ostenta el poder, como una posesión, sino que diferentes instancias lo ejercen de diferentes maneras.

El poder es, pues, algo que se distribuye en una especie de red sináptica que funciona en múltiples niveles, de lo macro a lo micro, y que se adentra incluso en los recovecos más íntimos de nuestras identidades. En este sentido, Foucault examinará los mecanismos disciplinarios que domestican los cuerpos de acuerdo con una normatividad impuesta; así, el poder se inserta en el núcleo mismo de nuestros cuerpos hasta penetrar en los gestos, las actitudes, los aprendizajes y la vida cotidiana.

Por otra parte, Foucault introduce un matiz fundamental en la comprensión del poder, que será central para entender el pensamiento de Judith Butler: el poder no es solamente coercitivo, sino que también tiene una dimensión productiva: produce verdades, sujetos, identidades, saberes, sexualidades. No solo prohíbe y coarta las libertades, sino que también nos proporciona un lugar en el mundo, un lugar en esa intrincada red de relaciones de poder. Con el fin de realizar su función configuradora de realidades, el poder se sirve de la formación de discursos, a través de los cuales se establecen la verdad y

la mentira. Para este autor, el sexo y la sexualidad se han convertido en el lugar privilegiado en el cual se encuentra nuestra «verdad» profunda. El sexo (Foucault se refiere con «sexo» tanto al sexo biológico como a la sexualidad) ha sido sometido a vigilancia y examen mediante lo que Foucault llama una «puesta en discurso» de la sexualidad: desde el siglo XIX se crean una serie de policías del sexo que no son otra cosa que ciertas instituciones, más o menos oficiales, que la vigilan, la clasifican y la distribuyen. Para ello, los análisis han de ser cada vez más severos, cada vez más detallados, creando una gran cantidad de saber en torno a la sexualidad. La medicina, la psiquiatría, la pedagogía, la justicia penal observan detenidamente la sexualidad de hombres, mujeres, niños, sanos, enfermos, personas con enfermedades mentales, etcétera.

Esta observación detenida lleva al desarrollo de lo que Foucault llama «disciplinas»: métodos que permiten el control minucioso de los cuerpos y todos sus movimientos, garantizando así su sujeción al poder. Las disciplinas tratan de maximizar la utilidad y la docilidad de los cuerpos. Para ilustrarlo, Foucault estudia cómo estos son domesticados en las escuelas, en las fábricas y, también, en los actos sexuales (monitorizados por la medicina y, también, por la religión). Las disciplinas desplegaron todo un aparato de vigilancia sobre la sexualidad para conformarla, como, por ejemplo, los controles de la masturbación infantil en la escuela y dentro del seno familiar. Pero a la vez, la sexualidad es objeto de una biopolítica de la población, por sus consecuencias procreadoras. La sexualidad y el sexo se encuentran, por tanto, en la encrucijada entre el individuo y la población. El sexo se sitúa de pleno en el juego político, y es acorralado, analizado, amaestrado, clasificado, tanto desde las disciplinas como desde las políticas de la población.

En el primer tomo de su *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault rechaza la idea de *sexo natural* en tanto que dato primario y lo considera un *elemento imaginario*. Bajo la palabra «sexo» se acogen cuestiones bastante dispares las unas de las otras que tienen que ver con el aspecto físico, con la biología, con la sexualidad, con el deseo y con el comportamiento. Todos estos elementos diferentes se encierran en la categoría binaria de sexo. Foucault viene a decirnos que, en el sexo, categoría que ha sido siempre considerada como entidad natural, se entretejen cuestiones culturales. El poder, para Foucault, es muy hábil e invisibiliza sus propias estrategias: oculta los procesos de creación de conceptos tras la idea de naturalidad. Al presentar las producciones culturales como naturales, estas se tornan indiscutibles,

inamovibles.

La concepción foucaultiana de un poder que se distribuye en relaciones de poder y que no es solamente coercitivo permite pensar las relaciones sociales más allá del binarismo opresor/oprimido, amo/esclavo. De esta manera, podemos subvertir jerarquías de pensamiento bien establecidas en el pensamiento moderno occidental. Además, para Foucault, el poder lo inunda todo, lo cual significa que no hay nada fuera de las relaciones de poder. No hay una realidad prediscursiva, prepoder, que no esté contaminada de relaciones de poder y a la que tengamos que acceder para liberarnos de sus cadenas opresoras. Dado que el poder se distribuye y se concentra en ciertos núcleos (autoridades, instituciones, etcétera), la multiplicación de focos de poder puede ser una estrategia para que las relaciones de poder sean más móviles y laxas. De esta idea partirá Judith Butler para su propuesta de multiplicación de géneros, que tratará de conseguir que las normas de género sean menos rígidas y no binarias.

Para Butler, como veremos, el binarismo de género es una estructura coercitiva y demasiado rígida que fomenta que las personas solo podamos vivir nuestra vida generizada identificándonos con unos estereotipos demasiado estrechos y marcados que corresponden a la masculinidad, por un lado, y a la feminidad, por otro. Butler no considera que haya que eliminar la masculinidad ni la feminidad, no hay nada de malo en estos géneros *per se*. No obstante, *sí* que considera que habría que tratar de fomentar que las posibilidades que tenemos para identificarnos con un género sean más amplias y, también, más flexibles y no definitivas. La masculinidad y la feminidad no tienen por qué ser tan rígidas y, además, existen otras formas de estar en el mundo que no encajan ni con la feminidad ni con la masculinidad, o que oscilan entre ambas.

Simone de Beauvoir: el proceso de devenir mujer

La obra de Simone de Beauvoir resulta imprescindible para la teoría feminista contemporánea. Esta filósofa francesa escribió en 1949 *El segundo sexo*. Dicho texto es una referencia indiscutible para la Segunda Ola feminista que comenzó alrededor de los años 1960-1970. Lo cierto es que Beauvoir comenzó a escribirlo siendo una filósofa existencialista que no tenía conciencia feminista, lo cual era normal en su época: la Primera Ola feminista sufragista había perdido su fuerza por aquel entonces, mientras que la Segunda estaba aún por llegar. De este modo, la autora completó las más de mil páginas de *El segundo sexo* entre estas dos olas, sin pertenecer a ninguna de ellas. Por entonces, ni siquiera había adquirido consciencia del sexismo y pensaba que no había sido discriminada por ser mujer. Esa realidad cambió cuando fue recopilando información para escribir su obra, en la que quería plasmar qué significaba ser mujer y en qué le había marcado o condicionado este hecho, pues comenzó a percibir la discriminación y la opresión que vivimos las mujeres. *El segundo sexo* fue traducido casi inmediatamente a decenas de idiomas. La lectura de este libro convirtió en feministas a miles de mujeres que adoptaron una actitud crítica sobre su experiencia vivida, y la primera de estas mujeres concienciadas fue la propia autora.

El segundo sexo es una obra fundamental para entender la opresión padecida por las mujeres, que Beauvoir considera provocada por el sistema patriarcal occidental. Todas las instituciones y la organización social forman modos de estar en la sociedad que son opresores para las mujeres. Es un problema muy complejo, ya que es todo el contexto social el que opera lenta pero contundentemente sobre ellas desde su nacimiento y, así, es muy difícil tomar conciencia de ello y luchar en contra de la opresión patriarcal.

Simone de Beauvoir se preguntó si la situación en la que vivían las mujeres les permitía desarrollarse humanamente, convertirse en sujetos. Al examinar esta cuestión, constató el falso universalismo del sujeto, ya que se ha constituido únicamente con el sujeto masculino como modelo, y es este el que se ha universalizado. Para la filósofa, la humanidad es masculina y la mujer no se ha definido por sí misma, sino en relación con el hombre: la mujer no tiene el estatus de sujeto

autónomo, sino que es considerada un sujeto dependiente del universal masculino.

Beauvoir utilizó la metáfora de los polos eléctricos (positivo y negativo) para reflexionar sobre la relación entre hombres y mujeres. Al contemplar la historia de la filosofía (desde los pitagóricos a sus contemporáneos, pasando por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino), se dio cuenta de cómo se había establecido un binarismo que alineaba lo masculino con lo positivo y lo femenino con lo negativo. No obstante, lo masculino no solo se asociaba a lo positivo, sino también a lo neutro: el sujeto universal se ha construido a partir de los rasgos que se han asociado a lo masculino. Esto es así hasta el punto de que se dice «el hombre» para designar a la humanidad en su conjunto, pues el singular de la palabra *vir* se ha asimilado al sentido general de la palabra *homo*.

Para Beauvoir la neutralidad no es neutra, sino masculina. El sujeto abstracto no ha sido nunca neutro, sino siempre generizado en masculino. Esta es una perspectiva crítica fundamental de la teoría feminista contemporánea que se aplica a múltiples disciplinas de pensamiento como la teoría legal, la filosofía de la ciencia, la ética, o la psicología y que se ve inaugurada en *El segundo sexo*. Si bien el sujeto universal adopta los rasgos que usualmente se alinean con lo masculino, ¿qué ocurre entonces con la feminidad? ¿Qué lugar ocupa? Beauvoir observa que lo femenino aparece como lo negativo, la falta, lo indeseable, lo débil, lo incompleto.

Siguiendo esta idea, para ella el problema de la filosofía occidental es que ha pensado a la mujer como lo Otro. Según explica Butler en *El género en disputa*, Beauvoir constata, al analizar los mecanismos de funcionamiento de la misoginia, cómo el sujeto universal siempre es masculino. Este sujeto se distingue de un Otro femenino que no participa del modelo universal de lo humano, sino que supone su reverso. El hombre es el representante del pensamiento, la razón, la verdad, la autonomía; todo aquello que ha sido considerado como bueno por la cultura occidental. Lo que es el reverso de toda esta perspectiva es lo Otro: lo intuitivo, lo pasional, lo engañoso, lo dependiente. El hombre ha rechazado esas características que no quería atribuirse a sí mismo, y las ha adjudicado a lo Otro, esto es, en el caso del análisis de Beauvoir, a la mujer.

Este es un proceso necesario para establecer identidades en un sistema de oposiciones binarias, sistema fundamental en la forma de

pensamiento occidental. Beauvoir afirma que, en este sentido, ningún colectivo se define como lo Mismo sin enunciar inmediatamente al Otro frente a lo que se opone. Con respecto al binarismo sexual y de género, es la mujer la que se conceptualiza como lo Otro, siempre en relación de dependencia con la categoría masculina de lo universal.

Para Butler, Beauvoir afirmó algo muy interesante cuando escribió su famosa frase: «No se nace mujer, se llega a serlo». Esta frase inauguró la reflexión butleriana sobre el género y supuso en un principio el núcleo de su pensamiento feminista. Con esta frase, la autora de *El segundo sexo* sugiere que la experiencia vivida de las mujeres no está relacionada con lo biológico o con lo anatómico (con el sexo) sino con toda una serie de construcciones culturales e históricas (el género). Ser mujer no depende de la biología, pues no somos mujeres porque nazcamos mujeres. El ser mujer es fruto de un devenir, de un proceso que tiene que ver con el contexto cultural y no con la biología. A este respecto, Butler va más allá y afirma que en realidad nadie llega a ser de manera completamente definitiva un hombre o una mujer. Nadie puede llegar a decir en un momento de su vida: «¡Ya soy una mujer completa!». En opinión de nuestra autora, nos encontramos en un perpetuo proceso de devenir mujer o de devenir hombre, sin una meta final.

Además, Beauvoir realiza en su formulación una distinción que será crucial como herramienta feminista para afirmar que la anatomía no es el destino; la distinción entre sexo y género, según la cual el sexo es invariable y anatómicamente distinguible, mientras que el género es la forma y el significado cultural que adquiere el cuerpo. Como nos recuerda Butler en su texto «Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir» (1986, traducido al español en 1998), ningún género es natural.

Butler indaga sobre las consecuencias de esta desconexión conceptual en Beauvoir. Si se distinguen género y sexo, ¿hay conexión entre ellos? ¿Se tiene que ser un género determinado según el sexo? El género, pues, se construye, es un devenir cultural. ¿Se trata de una construcción voluntaria, fruto de la decisión de un sujeto libre? ¿Es el género elegido? ¿En qué sentido nos construimos a nosotras mismas y, en ese proceso, devenimos nuestros géneros?

En las palabras de Beauvoir encontró Butler la inspiración para su formulación de que el género es una acción repetitiva, pues el género ha de sostenerse continuamente mediante actos generizados

repetitivos y miméticos. Ya en sus primeros trabajos sobre la pensadora francesa, Butler comenzó a perfilar lo que sería su teoría de la performatividad del género.

Monique Wittig: contrato heterosexual y sexo imaginario

Wittig, junto a Foucault, le proporciona a la teoría feminista occidental, y a Judith Butler en particular, importantes herramientas conceptuales para realizar una crítica a la naturalización del sexo. Como hemos visto anteriormente, para Foucault, el proceso de naturalización de ciertos procesos socioculturales es problemático pues permite presentar ciertos aspectos de nuestras identidades (la sexualidad, por ejemplo) como naturales, es decir, como algo en lo que no se puede intervenir y que no se puede cambiar. El sexo es un elemento imaginario para Foucault, así como para Monique Wittig será una formación imaginaria.

El más célebre de los ensayos de Wittig, «No se nace mujer», toma claramente la formulación de Beauvoir en *El segundo sexo* y lo lleva hasta sus últimas consecuencias. Mientras que Beauvoir solamente problematiza el género, proponiendo que no es algo fijo y dado, sino un proceso cultural, Wittig lleva este planteamiento al sexo: cuestiona, explícitamente, la naturalidad del sexo. En opinión de esta, si el cuerpo natural es una ficción, también lo es el sexo natural. El sexo, como el género, es una norma que hay que cumplir y encarnar; «hombres» y «mujeres» son categorías políticas, no naturales.

Judith Butler expone en *El género en disputa* una afirmación de Wittig que parte de Beauvoir y que, al mismo tiempo, trasciende a la autora de *El segundo sexo*. Wittig asevera que la categoría de sexo no es ni invariable ni natural, sino una categoría política que tiene que ver con la división binaria de la humanidad con fines reproductivos. Hombre y mujer son categorías políticas que han sido naturalizadas para servir a las necesidades del contrato heterosexual. El sexo es una categoría con género, esto es, cultural, que forma parte de un esquema binario y jerárquico. Para Wittig, «hombre» y «mujer» son categorías tan políticas como pueden serlo «burgués» y «proletario». El sexo es, como la clase social, una categoría política.

A partir de esta idea, considera que el paradigma de relación de oposición con un hombre es la relación heterosexual. La jerarquización de la sociedad es estructural y afecta a todos los niveles de la vida, de forma simbólica, económica, lingüística y política. Lo

diferente se domina en todas las situaciones. De esta forma, la estructura heterosexual exige que existan colectivos dominados. El pensamiento heterosexual oprime y se desempeña a través de ejercicios de dominación, por lo tanto, también se cristaliza en un contrato social implícito que impone lo que Adrienne Rich llamó «la heterosexualidad obligatoria». Wittig pone a esta obligatoriedad el nombre de «contrato heterosexual», y Butler el de «matriz heterosexual».

Wittig considera que la heterosexualidad es la condición clave para sostener la diferencia sexual, para mantener a la humanidad dividida en dos y solo dos conjuntos humanos que se oponen y se complementan: mujeres, por un lado, y hombres, por otro. Los cuerpos tienen anatomía, configuración hormonal y cromosómica, etcétera, pero se pretende que todo el destino de las personas derive de lo biológico. ¿Qué justifica que en la cultura moderna se fije la verdad del individuo en los genitales reproductores, imponiéndole todo un destino a la persona e impidiéndole que asuma otro? ¿Por qué los genitales, cuando los cuerpos tienen muchas otras partes? Esta selección es cultural y no natural. Lo biológico existe, pero se utiliza de forma cultural, se pretende inmovilizar, petrificar, cuando lo biológico es móvil, cambiante, variado. Lo físico se interpreta ya desde el entramado del pensamiento heterosexual. Así pues, el sexo no es una percepción directa, sino una construcción sofisticada producto de una percepción condicionada culturalmente.

Por lo que existe un mandato social y cultural, que es el contrato heterosexual, que rige nuestras estructuras afectivas. Ser mujer no es solamente actuar de cierta manera femenina, sino también sentirse sexual y afectivamente atraída por los hombres. Wittig considera que se hace necesaria una revolución afectiva para romper con la obligatoriedad del contrato heterosexual. Esta revolución afectiva es creativa y pasa por la generación de nuevas comunidades de afectos que no caben en la actual organización afectiva, que no tienen nombre y que serían incluso impensables desde el marco del contrato heterosexual. Así, nos anima a explorar diferentes formas de concebir los afectos y la convivencia social.

La figura clave de esta revolución afectiva es la lesbiana, pues para Wittig las lesbianas no son mujeres. Reflexiona sobre la frase de Beauvoir que afirma que no se nace mujer, sino que llegamos a serlo, y concluye que «mujer» es una categoría política y coercitiva que viene dada por un rígido entramado social que regula la feminidad

incluso en los niveles más íntimos: la sexualidad de las mujeres se impone como una sexualidad heterosexual binaria que supone sentirse solo atraída por la otra categoría sexual, esto es, por los hombres.

Ser mujer y ser hombre es siempre ser heterosexual. La heterosexualidad se presupone y forma parte de los mandatos de la feminidad y la masculinidad. ¿Qué ocurre, pues, cuando ese mandato no se cumple? No solo falla el mandato heterosexual, sino el propio proceso de devenir hombre o mujer. No se es una mujer completa si no se desea sexo afectivamente a los hombres. Por tanto, Wittig afirma que las lesbianas no son mujeres. Por supuesto, esto supuso un gran escándalo en la teoría y el activismo feministas y lesbianos de la época, y aún hoy se debate sobre esta cuestión. Teóricamente, se trata de una afirmación muy interesante y que tiene todo el sentido dentro del marco de pensamiento wittigiano.

En este marco teórico, el hecho de que las lesbianas no sean mujeres, lejos de ser motivo de pena o angustia, resulta liberador y revolucionario. La figura de la lesbiana tiene el poder de situarse fuera del contrato heterosexual y de los mandatos de la feminidad. En este sentido, Wittig afirma, recogiendo a Beauvoir, que no se nace mujer y que no hay por qué llegar a serlo. Las lesbianas no lo hacen: incumplen el mandato y, así, son libres.

Butler reconoce el valor de estas reflexiones, pero las somete a examen crítico. Para nuestra autora, postular la existencia de un tipo de sujeto que se puede situar más allá o fuera de los mandatos culturales no es solo problemático sino imposible. Butler, en este sentido, es foucaultiana y afirma que no existen los sujetos prediscursivos, esto es, que no se vean contaminados por los discursos que, en cierta medida, nos configuran. No es posible ser un sujeto puro, completamente libre de las normas de género y sexualidad. Es lo mismo que afirmaba Foucault cuando decía, a propósito de las protestas de mayo del 68, que no hay playa bajo los adoquines; no hay un paraíso natural, puro, no contaminado por la cultura en el que nos podamos refugiar, o al que podamos huir, o por el que podamos luchar. Estas fantasías nostálgicas de un paraíso perdido son inciertas porque el poder lo inunda todo, y no hay instancias prediscursivas, preculturales, previas a los ejercicios de poder. Butler ahondará en esta idea y considerará que la lucha por la trasformación social no pasa por recuperar un paraíso perdido, o tratar de acceder a un dominio no contaminado por el poder y las normas de género y sexualidad, sino que la transformación social pasa por una

transformación desde dentro de las normas en las que transcurre nuestra existencia. A través de su teoría de la performatividad, Butler mostrará cómo funciona el mecanismo que configura esas normas de género y cómo podemos actuar para transformarlas desde el interior.

Wittig será también una influencia importante para la teoría de la performatividad de Butler. Para la primera, hay que atender a cómo los discursos y el lenguaje tienen un papel configurador y fijador del contrato heterosexual. El lenguaje es configurador de realidades: crea y después sostiene el contrato heterosexual. Cuando nombramos la diferencia sexual entre hombres y mujeres, o los términos del contrato heterosexual, los creamos. Wittig considera que es preciso realizar, además de una revolución afectiva, una revolución lingüística para subvertir el contrato heterosexual. La manera en la que nombramos, por ejemplo, a la humanidad, utilizando el masculino como neutro («el hombre»), crea y sostiene una norma que, como hemos visto con Beauvoir, genera un falso universalismo del sujeto masculino que subordina a las mujeres y las relega a ser el reverso del sujeto. En opinión de Wittig, tenemos que utilizar el lenguaje de manera creativa para poder configurar nuevas categorías de pensamiento. Por ejemplo, en su texto literario *Las guerrilleras* (1969), utiliza el universal «ellas» para referirse a toda la humanidad, y únicamente cuando llegamos a la mitad del texto nos damos cuenta de que los hombres están incluidos y existen en esa sociedad. Esta transformación, en contraste a la revolución de los afectos que lideraría la figura de la lesbiana, se realiza desde dentro: utilizamos subversivamente los elementos lingüísticos que tenemos a nuestra disposición y en los cuales habitamos.

Butler recoge de Wittig la convicción de que el lenguaje tiene poder de producir lo real, lo que aparece como real ante nuestros ojos, y la convicción de que podemos actuar subversivamente desde dentro para transformar estos marcos de comprensión que generan la realidad que nos rodea. Butler reorganizará estas convicciones y les dará profundidad teórica con su teoría de la performatividad.

Emmanuel Lévinas: el rostro del Otro y nuestra responsabilidad ética

Judith Butler, en el centro de la imagen, ofreciendo apoyo a un grupo de científicas e investigadoras argentinas que protestaban contra los recortes en ciencia y tecnología en su país en el año 2019.

Emmanuel Lévinas es un autor fundamental en el desarrollo del pensamiento de Butler. Tanto es así que se dice comúnmente que su obra dio un giro levinasiano a partir de la publicación de *Vida precaria* (2004, publicado en España en 2006). Este giro se caracteriza por la importancia renovada que la ética tiene en el pensamiento de Butler, al extremo de ocupar el centro de lo político y de la teoría crítica. Para Butler, la filosofía tiene hoy una tarea crucial: recordarnos el imperativo ético que emerge del rostro del Otro, término que adopta de la obra de Lévinas.

Este autor reconceptualizó de manera crítica la ética tradicional occidental, basada en individuos autónomos que viven juntos en una unidad abstracta. El sujeto autónomo de la ética tradicional posee la voluntad de vivir libremente. Esta situación aboca a un conflicto entre las libertades de cada sujeto. ¿Cómo podemos ser todos los sujetos libres simultáneamente? ¿Qué ocurre cuando la libertad de un sujeto atenta contra la libertad de otro sujeto? Desde la ética tradicional, de

corte liberal, se fomenta la preocupación por la propia libertad, de manera individual, y se busca evitar que la libertad de los demás entorpezca el ejercicio de la propia. Sin embargo, este marco teórico tiene la consecuencia negativa de caer en el individualismo y, a la postre, en una guerra de todos contra todos. Lévinas trata de reconceptualizar nuestros marcos éticos para escapar de este individualismo competitivo y poder pensamos como seres relacionales.

Nuestra existencia se la debemos al Otro. Somos seres relaciónales e interdependientes: la propia existencia del yo depende de la existencia del Otro en su singularidad. Mi propio ser va más allá de mí y se entreteje con múltiples otros sujetos, con el Otro, quien, a su vez, forma parte de mi yo. Al ser parte de mí, no solo soy responsable de mí, sino también de ese Otro con el cual me relaciono. Al mismo tiempo, lo que hace el Otro también me afecta y, en ese sentido, ha de hacerse responsable de cómo sus actos tienen impacto en mi ser. Para Lévinas, somos radical y constitutivamente responsables del Otro, con independencia de su comportamiento.

La presencia del Otro requiere que nos preguntemos por la responsabilidad que tenemos para con los demás. Nietzsche considera que hemos de responsabilizarnos cuando nos exigen una demanda ética explícita impuesta por alguien cuyo poder emana de un sistema judicial establecido: alguien que tiene el poder para hacerlo nos pide que rindamos cuentas. Esta demanda, con la que se nos pregunta directamente qué hemos hecho y por qué, es un enfrentamiento directo con un sistema de justicia que nos da miedo, y nos pone en una situación en la que tenemos que justificarnos y responsabilizarnos de nuestros actos. En cambio, Lévinas comprende que este tipo de demanda ética surge del rostro del Otro. No somos solamente responsables de nuestros actos ante un sistema judicial, sino también ante el Otro.

El rostro del Otro es su presencia: un recordatorio de que no vivimos en un individualismo radical, sino que somos seres relacionales. Las relaciones en las que nos desarrollamos como sujetos nos interpelan: no podemos permanecer en una pasividad absoluta sabiendo que estamos interrelacionados con una multitud de otros sujetos. El rostro humano nos ordena responder a las demandas de los Otros, que adquieren la forma de una demanda ética. Una demanda ética es algo que nos convoca éticamente, es algo más que una llamada, porque una llamada se puede oír y no moviliza a nada; una demanda es algo que nos interpela profundamente y que despierta

ciertos sentimientos y una necesidad de actuar. El rostro nos interpela en un nivel muy fundamental y nos hace una demanda ética básica; «no me mates». El Otro, con su sola presencia, nos demanda que no le hagamos daño. Mi libertad no es, pues, absoluta; hay un imperativo ético, que emana de la presencia del Otro con el que me relaciono, de no matarlo, de respetar su vida, de hacerme, incluso, responsable de su vida y asegurarme de que no muera.

En el pensamiento levinasiano, la noción de sensibilidad es central; hemos de ser capaces de sentir esa demanda del rostro del Otro para poder movilizarnos y actuar éticamente. Esta capacidad de respuesta del ego implica una desposesión de este; el reconocimiento de que no somos seres aislados y totalmente dueños de nosotros mismos, sino que el Otro forma parte de nuestra existencia.

Además de ser capaces de percibir el rostro del Otro, Butler resalta que necesitamos marcos de comprensión para percibir al Otro como un ser humano. En nuestras sociedades contemporáneas, la representación y difusión mediática de acontecimientos tales como la guerra de Irak han distorsionado el rostro de lo humano de tal manera que nos hemos convertido en insensibles al sufrimiento y tenemos una visión deshumanizada del sufrimiento ajeno. Asimismo, esta insensibilidad nos desconecta de nuestra propia finitud; nos separa de todo reconocimiento de la vulnerabilidad humana, incluida la propia. Para Butler, responder al rostro es darse cuenta de la vulnerabilidad de la vida, tanto propia como ajena; una vulnerabilidad que es muy ignorada en la actualidad. Butler propone que se trabaje para reconocer esta vulnerabilidad constitutiva y que tratemos de ponerla en el centro de nuestras consideraciones éticas y políticas. De esta manera, como veremos, aplica el imperativo ético levinasiano a una ética de la responsabilidad global.

Lévinas descentralizó radicalmente la ética para convertirla en una responsabilidad que ya no es querida por el sujeto soberano, sino que es exigida de forma inequívoca por el Otro. La concepción de Butler de nuestro yo encarnado como fundamentalmente vulnerable y expuesto es, en última instancia, como veremos en la segunda parte de este libro, la concreción que la ética de Lévinas necesita para que contenga una verdadera posibilidad de remodelar la política, de manera que la responsabilidad hacia el Otro sea inseparable de las acciones del Estado, imponiendo un límite absoluto al sufrimiento gratuito.

El sujeto levinasiano no puede entenderse como aislado, sino en una relación constitutiva con el Otro. Butler recoge esta idea; para nuestra autora, ser un sujeto es ser interrumpida por la otredad, por la relacionalidad. Tú eres parte de mí y yo no existo sin ti. Es imposible pensar en un sujeto colectivo y plural sin pensar en las maneras en las que mi yo está interrelacionado contigo. Además de recoger esta idea, veremos cómo la autora va más allá; la propia existencia del yo depende también de la dimensión social de la normatividad, de las infraestructuras que sostienen su vida y de los marcos de comprensión que rigen lo que podemos reconocer como humano.

Nuestros sentimientos de duelo, deseo y rabia muestran esta relacionalidad e interconexión constitutiva. En esta última se encuentran los recursos para reestructurar una comunidad política con el fin de que sea más receptiva y responsable con respecto a los sufrimientos de los demás. Análogamente, Butler deja constancia de que los límites entre las naciones también se confunden, y que estas, por así decirlo, también tienen un rostro que nos interpela éticamente y con el cual nos relacionamos de forma constitutiva. Si se reconociese esta permeabilidad, se podrían repensar las relaciones internacionales y basarlas en la sensibilidad primaria ante el rostro del Otro que se encuentra en el centro de la ética levinasiana.

La performatividad de género

El género es performativo

Para entender el pensamiento de Judith Butler es fundamental comprender su teoría de la performatividad, que dio a conocer a través de su libro más influyente: *El género en disputa*. Los detalles acerca de cómo el mecanismo performativo configura, de alguna manera —aunque no completamente—, nuestras identidades serán muy importantes para poder captar la profundidad de ciertos conceptos de su obra, tales como agencia (o capacidad de acción), resistencia, subversión, abyección o vulnerabilidad.

Para Butler, el género es performativo, pero ¿qué significa eso exactamente? Cuando Simone de Beauvoir afirmaba en *El segundo sexo* que una no nace mujer, sino que llega a serlo, proponía una cuestión muy interesante. Naces y se te asigna un sexo basado en lo que las autoridades juzgan a partir de la observación de tus genitales. ¿Dice esto algo sobre cómo vas a relacionarte con tu cuerpo o cómo vas a vivir tu vida? ¿Se puede derivar de allí a quién vas a amar, qué trabajo desempeñarás, si tendrás descendencia o si querrás cambiar de sexo? No, no dice nada sobre todo eso; todas esas cuestiones permanecen abiertas. Es cierto que, al asignar un sexo, se marca una trayectoria generizada estrecha y binaria, definitiva, que solo tiene en consideración dos géneros: masculino y femenino. No obstante, no todo el mundo quiere seguir esos caminos generizados y esto, para Butler, significa que el sexo no determina quién eres.

El género es la interpretación que das a tu sexo asignado; es el cómo vives tu cuerpo. La existencia de tantos tipos de personas nos permite observar cómo los cuerpos de cada una son lugares de diferencias y experimentación de género. Sin embargo, algunas de esas diferencias no son aceptadas socialmente, pues se consideran demasiado alejadas de los caminos marcados por las normas de género establecidas. Hay personas que saben que ninguna de las categorías existentes o hegemónicas (masculino y femenino) encaja con sus experiencias y desean crear las suyas propias. Esto forma parte de la

diversidad humana, algo fundamental en nosotras mismas y en los demás que debemos respetar y celebrar. Se diría que es incluso una obligación moral celebrar y respetar la pluralidad de formas en las que podemos vivir nuestros cuerpos, pues no hacerlo supone realizar ejercicios de exclusión que tienen consecuencias directas negativas sobre las vidas de muchas personas. Butler desarrolla su teoría de la performatividad para dar una explicación a esta diversidad.

Para Butler, inspirada en Beauvoir, el género es un proceso que nunca acaba, que hay que ir haciendo y deshaciendo constantemente. En su introducción a *El género en disputa*, nos explica que originalmente fue la interpretación que realizó Derrida del cuento «Ante la ley», de Kafka, la que le indicó cómo abordar la performatividad del género. En esta obra, la persona que espera durante años ante el guardián de la puerta de la ley aguarda una cierta revelación acerca del significado de esa espera. ¿Por qué me tienen aquí esperando tanto tiempo? Debe de ser por algo muy importante. Kafka sugiere que es a través de la propia espera y de la expectativa de que al final todo tendrá un significado que la autoridad se establece y se instala en nuestro pensamiento. Se aprende a confiar ciegamente en un proceso burocrático porque pensamos que, al final, va a tener algo de sentido. Para Butler, experimentamos expectativas similares con respecto al género: creemos que tiene que haber un significado interno, algo que le dé sentido a nuestra experiencia, y esta expectativa es la que otorga autoridad a las normas de género. Para entender cómo se establecía esta autoridad y cómo se producía este proceso. Butler comenzó a pensar en el proceso performativo de formación del género.

La teoría de género de Butler es muy conocida en el ámbito de la teoría feminista. No obstante, normalmente se proporciona una versión simplificada y malinterpretada; que Butler considera que el género es solo una *performance*. Es cierto que la primera aproximación que Butler realiza a la performatividad del género es a través de la *performance*, esto es, de la actuación y la puesta en escena. No obstante, no se queda ahí y ofrece explicaciones profundas y matizadas de la complejidad de su teoría. Es necesario atender a estos matices para no caer en la simplificación de lo que quiere decir con la performatividad de género.

Butler comenzó afirmando que el género es una actuación, una *performance* en la que nos expresamos de manera masculina o femenina. No obstante, la filósofa va más allá y complejiza este

pensamiento señalando que no existe una identidad de género previa a las actuaciones de género. De hecho, el género *es* actuaciones de género, y se crea en las propias actuaciones de género. No hay un sujeto previo que tenga un género, una verdad esencial sobre su género dentro de sí, y que actúe de acuerdo con él, sino que este se configura a través de las *performances* de género. El propio sujeto generizado se va formando a través de las *performances* de género.

La idea de Butler va en contra de la teoría expresiva del género, según la cual este es una manifestación de un sexo natural y esencial; de una esencia que se encuentra en nuestra biología o en nuestra psique. Nuestro género queda así, según esta idea, naturalizado como expresión de nuestra esencia profunda. Somos de un género determinado porque no podemos ser otra cosa; es la expresión necesaria de nuestro yo esencial.

Sin embargo, Butler cree que no existe tal esencia verdadera; no existe un género natural, sino que este se va configurando a través de las actuaciones de género. En este sentido, el género *es* el proceso de hacer género. Además, siguiendo a Nietzsche, considera que no existe un sujeto fijo detrás de las actuaciones de género. Tendemos a creer que existe un sujeto previo que las sustenta, pero esa profundidad es una ilusión que se petrifica; el sujeto existe, por supuesto, pero no previamente, de manera predeterminada. Para Butler, el propio sujeto aparece en el proceso de hacer género y se sitúa como origen de las actuaciones de género.

Esta concepción se apoya en *La genealogía de la moral* de Nietzsche, obra en la que se cuestiona la idea de un origen que funcione como fundamento para lo posterior. La labor genealógica de Nietzsche deconstruye el papel del origen. Recordando lo dicho con anterioridad sobre el arbusto de la imagen planteada por Nietzsche, existe un proceso de acción que produce retroactivamente la idea de que un sujeto sustenta la acción. La crítica al sujeto de Nietzsche será clave para la sugestión de Butler de pensar a ese sujeto de otra forma. Lo que hace es tomar esta idea de Nietzsche y aplicarla al género: el género es el propio actuar del género; no existe un género esencial previo a la actuación de género. Esto significa que el género es performativo.

Como ejemplo para ilustrar su idea de que el género es *performances* de género. Butler escogió en *El género en disputa* la práctica del *drag*. La mayoría sabemos bien qué significa el término

drag queen: tradicionalmente se asocia con un hombre cis [3] que actúa, en el contexto de un espectáculo, de manera femenina [4]. Como veremos en un capítulo posterior, existen también *drag kings*: mujeres cis que performan masculinidad durante un corto período de tiempo. Quienes hacen *drag* demuestran que la masculinidad y la feminidad son performables: se puede actuar de manera femenina, aunque se tenga un cuerpo que culturalmente se considera perteneciente a un hombre, y viceversa. El cuerpo no sostiene la masculinidad ni la feminidad: ambas pueden imitarse, ambas son contingentes. Así. Butler sostiene que existe una desconexión entre el cuerpo y el género, en el sentido de que no se deduce necesariamente que se tenga que actuar de manera masculina al tener un cuerpo biológico que sea entendido como perteneciente a un hombre, y viceversa. Hay una separación, un espacio que se abre entre el sexo biológico y el género: no por tener un sexo asignado se tiene que actuar con un género determinado.

Sin embargo, la primera aproximación a la performatividad del género a través de la *performance* dio lugar a ciertos equívocos. Si el género es una puesta en escena, ¿es libre su hacer o está totalmente determinado por el contexto? ¿Es una máscara que se puede poner y quitar a voluntad? Si el género es una *performance*, ¿se puede elegir cómo actuar en cada momento? ¿Es la elección de género una cuestión caprichosa? Para tratar de matizar su complejidad teórica y evitar que su propuesta cayera en consideraciones simplistas del género como el resultado de los caprichos de un sujeto que lo elige como elige la ropa que se va a poner por la mañana, Butler profundizó en su teoría de la performatividad del género desde una perspectiva lingüística. En lingüística, la performatividad fue explorada en primera instancia por John Austin. En las próximas páginas vamos a repasar la concepción de Austin de un acto de habla performativo. Además, veremos qué aspecto de esta concepción destaca el filósofo francés Jacques Derrida, pues será crucial para ver cómo Butler aplica todo este entramado teórico al género.

Teoría de los actos de habla de Austin

Debemos a John Austin el concepto de «acto de habla». Enunció su teoría sobre este en su obra póstuma *Cómo hacer cosas con palabras*, publicada en 1962, la más conocida del autor. Este trabajo fue una auténtica revolución y provocó un cambio de actitud hacia el estudio de la lingüística. Parte de la crítica a la concepción de la filosofía del lenguaje tradicional y destapa lo que él denomina la *falacia descriptiva*: existe una obstinada creencia en considerar que solo los enunciados declarativos poseen interés teórico. Este interés por lo meramente descriptivo, por lo susceptible de ser verdadero o falso, evidencia, para Austin, una actitud reduccionista y con carencias que no es compatible con un interés por el lenguaje ordinario.

Para Austin, decir algo es hacer algo, por lo que existen actos de habla. Un acto de habla es el que realizamos por medio del lenguaje, bien sea explícita o implícitamente. Según explica, existen tres tipos de actos de habla:

1. Acto locucionario o locutivo. Es el acto de decir algo. Se distinguen tres tipos de actos dentro de este: *a)* El acto fonético: es el acto de pronunciar los sonidos, *b)* El acto fático: es el acto de pronunciar los sonidos de acuerdo con una gramática, *c)* El actor ético: es el acto de pronunciar los sonidos con un sentido y una referencia. Estos actos locucionarios o locutivos son constatativos y, por tanto, se introducen en la lógica verdad/ mentira.
2. Acto ilocucionario o ilocutivo. Son actos realizativos, lo que se llamó «performativo» en el contexto anglosajón: es lo que se hace al decir algo. Es convencional, se explícita mediante fórmulas tales como «te mando que…». Están sujetos a la lógica del éxito: serán exitosos o no dependiendo de si se logra llevar a cabo lo que pretenden.
3. Acto perlocionario o perlocutivo. El efecto perlocutivo de una frase consiste en los efectos imprevistos de las palabras pronunciadas. Son efectos imprevistos porque no responden a una convención. Prometerle algo a alguien puede hacerle feliz, pero ese efecto no es una convención: no está escrito en ningún sitio que las promesas hagan felices a las personas. Otro ejemplo, que será relevante para la performatividad de Butler, es que alguien se ofenda o no al escuchar un insulto: quien

emite el insulto realiza un acto de habla y quien lo interpreta realiza otro; ese efecto en quien recibe el enunciado será el efecto perlocutivo. La distinción entre actos performativos y sus efectos perlocutivos, no obstante, es un tema demasiado complejo para ser tratado aquí. Quedémonos, pues, con la idea de que los actos perlocutivos son los efectos que un enunciado produce en quien lo recibe, independientemente de la intención de quien lo emite.

Esta distinción entre los actos realizados al hablar permite diferenciar, según Austin, entre afirmaciones aseverativas, que serían las descriptivas, y afirmaciones performativas. Estas oraciones performativas serían las que no son ni verdaderas ni falsas y llevan a cabo de hecho la acción a la que se refieren.

Bajo la categoría de las performativas, Austin introduce todas aquellas afirmaciones marginales que la concepción tradicional del lenguaje ha desechado como fallidas o poco interesantes para sus análisis. Habitualmente se ha considerado que las afirmaciones que no son susceptibles de ser verdaderas o falsas han sido defectuosas y, por tanto, el análisis de Austin es revolucionario: construye una nueva jerarquía lingüística. Para este, el performativo no será un aseverativo defectuoso, sino que, más bien, el aseverativo será un caso especial del performativo. Llega a esta conclusión tras el siguiente análisis: la emisión «por la presente afirmo que el gato está en el tejado» parece una afirmación performativa, pues se trata del acto de «afirmar x»; una de las características de las performativas es que siguen siéndolo cuando se suprime el verbo que hace explícita la realización, en este caso, la fórmula «por la presente afirmo que», pero ocurre que, al omitirla, nos queda «el gato está en el tejado», lo cual es un claro ejemplo de emisión aseverativa.

Para Austin, los performativos pueden salir mal, esto es, puede que no se lleve a cabo la acción que se pretende con el acto de habla. Este será el punto que más nos interese para el análisis de la performatividad del género en Butler: un performativo es exitoso si lo pronuncia una persona con autoridad en un contexto autorizado. Para que tenga éxito ha de seguir un procedimiento convencional. Para que una expresión performativa como «yo os declaro unidas en matrimonio» tenga éxito, es decir, que el resultado sea que la pareja que tengo delante se convierta, tras mi frase, en matrimonio a efectos legales, yo he de tener la autoridad para realizar ese casamiento, hemos de estar en un determinado contexto, y ambas personas han de

consentir y estar allí por voluntad propia. La misma frase, «yo os declaro unidas en matrimonio», si yo soy jueza del Registro Civil y se la pronuncio a una pareja que veo por la calle al pasar, no tendrá el efecto deseado. Lo mismo ocurrirá si estamos en una obra de teatro en la que yo, siendo jueza en la vida real, represente casualmente a una jueza durante el acto de celebración de un matrimonio con dos actrices o actores: estas dos personas no estarán casadas, aunque mi autoridad lo permitiría, porque no estamos en el contexto apropiado para ello. El performativo, en todos estos casos, ha fallado, pues debe seguir siempre una serie de fórmulas convencionales en circunstancias adecuadas. La *teoría de los infortunios* de las performativas enuncia que estas fallan cuando se rompen ciertas reglas:

- Debe existir un procedimiento convencional, y ese procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de determinadas personas en determinadas circunstancias.
- Las personas y circunstancias particulares del caso deben ser las apropiadas para la invocación del procedimiento particular al que se apela.
- El procedimiento debe ser ejecutado por todas las personas que participan.
- Cuando el procedimiento está pensado para que lo lleven a cabo personas que tienen ciertos pensamientos o sentimientos, o para la inauguración de cierta conducta subsiguiente por parte de cualquier participante, las participantes deben experimentar esos pensamientos o sentimientos, y deben tener la intención de conducirse de ese modo en adelante.

Si estas reglas no se satisfacen, el performativo no tendrá éxito. Los casos de performativos emitidos en una obra teatral, en un poema o un monólogo pertenecen a lo que Austin llama usos no serios del lenguaje, por lo que, para el autor, quedan excluidos de la consideración filosófica. Llega incluso a calificar los usos no serios del lenguaje como formas parasitarias de este, pues son siempre dependientes del lenguaje ordinario (esto es, del uso serio del lenguaje). No obstante, Austin está aquí apuntando a una cuestión crucial que será importante tanto para Derrida como para Butler; un acto performativo siempre es susceptible de fracasar. El fracaso forma parte de él; algo no puede tener éxito si no existe, al mismo tiempo, la posibilidad de que fracase. En este sentido, si bien elabora su teoría de los infortunios para tratar de delimitar el éxito de los actos performativos. Austin inaugura la posibilidad de considerar el fracaso performativo como parte constitutiva del acto ilocucionario. Veremos

en los siguientes apartados cómo Derrida y Butler analizarán con especial énfasis la cuestión del fracaso y del fallo que posibilita la aparición de la diferencia.

Revisión de Derrida: repetición, iterabilidad y diferencia

Derrida, en «Firma, acontecimiento, contexto» (conferencia impartida en 1971, traducida al castellano en 1998), revisa la teoría de los actos de habla de Austin, en la que excluye los enunciados emitidos en obras de teatro de la consideración filosófica sobre el lenguaje ordinario. Para Derrida, sin embargo, Austin está haciendo un ejercicio imposible. Por un lado, este último postula que existen procedimientos convencionales que hay que seguir para que el performativo sea exitoso. Por otro lado, excluye las repeticiones de enunciados en obras de teatro porque los considera usos no serios del lenguaje. Para Derrida, esto es una idealización ilegítima e imposible de ciertos usos del lenguaje, mientras que otros usos se consideran como parasitarios. Recordemos que Austin criticaba a sus predecesores por haberse centrado en los usos descriptivos del lenguaje (lo que llamaba la falacia descriptiva) y haber excluido los performativos. ¿Por qué, entonces, excluye algunos usos del lenguaje y realiza este juicio de valor que crea una jerarquía entre usos serios y no serios del lenguaje?

Para Austin, pues, el uso serio es el de la vida real, y el de una obra de teatro es un uso del lenguaje poco serio: una promesa en escena imita una promesa en la vida real. La promesa del teatro depende de la existencia de promesas en la vida real. Derrida le dará la vuelta a esta relación de dependencia para afirmar que, si un personaje de ficción no pudiera hacer una promesa, entonces sería imposible que hubiera promesas en la vida real. Esto es así, paradójicamente, siguiendo la idea de Austin de que tiene que haber un procedimiento convencional, una fórmula que podamos repetir. Para Derrida, un performativo no puede tener éxito si su formulación no repite un código. La fórmula que se pronuncia para empezar una reunión o para casar a alguien se hace conforme a un modelo repetitivo: es una cita. Los performativos dependen de la repetición, y esta es precisamente más explícita en las *performances*.

No obstante, Derrida va más allá y problematiza la repetición. El lenguaje, para él, no se constituye con éxitos. Un acto de habla nunca es un momento singular y neutro: cada palabra pronunciada ya ha sido previamente pronunciada y, además, y esto es lo importante,

gana significado con cada repetición. Cada palabra lleva consigo su pasado y las posibilidades de su futuro: en este sentido, cada una es parasitaria de sus usos anteriores. Para Derrida, y esta es la clave, cada repetición es única: no es posible repetir dos veces exactamente la misma cosa y, de esta manera, siempre estamos introduciendo diferencias. A esta característica del lenguaje, a su repetibilidad, la llamará «iterabilidad». El uso de Derrida de esta palabra es muy interesante, pues contiene la raíz etimológica latina *iter*, que a su vez viene del sánscrito *itara* que significa «otro». La repetibilidad del lenguaje queda así unida a la otredad y a la alteridad.

Como se ha mencionado, en «Firma, acontecimiento, contexto», Derrida expone su visión de la performatividad atendiendo al análisis que realiza Austin acerca de las posibilidades de los fracasos o desgracias de los performativos. La posibilidad del fallo es algo estructural y esencial. Así pues, ¿no será precisamente ese riesgo de que se produzca el fallo lo que sea esencial de un lenguaje ordinario?, ¿cómo, entonces, se puede pretender estudiar un lenguaje ordinario si no se atiende a la ley misma del lenguaje? La tesis que defenderá Derrida, y que recogerá Butler, es que lo que Austin excluye como una anomalía, una excepción, es precisamente la condición de posibilidad para la existencia de un performativo exitoso. De la cita no depende solo el fracaso del enunciado, sino también el éxito.

La posibilidad del fallo y la presencia de elementos novedosos es algo estructural en el lenguaje para Derrida. Esto marca dos grandes diferencias entre la teoría de Derrida y la de Austin: por un lado, para el primero es imposible repetir un procedimiento convencional; por otra parte, todo lenguaje es una repetición abocada al fracaso, en el sentido de que cualquier repetición no es nunca perfecta y siempre introduce cierta diferencia. El propio mecanismo iterativo del lenguaje está abierto al fracaso y, así, se introduce la diferencia y, al mismo tiempo, se abre la posibilidad a la creación de nuevos significados. El lenguaje no es, para Derrida, una estructura convencional que se autoperpetúa de una manera estática, sino un proceso iterable que se conforma a través de la diferencia. Esta lógica iterativa del lenguaje será precisamente la que recoja Judith Butler para su teoría de la performatividad del género.

De la cita no depende solo el fracaso del enunciado, sino también el éxito; esta será la idea que retomará Butler. Aprendemos un lenguaje repitiendo, y entendemos las palabras porque estas no son únicas sino repetidas. No obstante, este mecanismo está, en sí mismo,

abierto al fracaso y a la alteridad (como podemos observar en la propia palabra «iterabilidad», que Derrida analiza). La performatividad es así un proceso, una sucesión reiterada de actos, no un acto concluido y singular.

La performatividad de género de Butler

Butler entenderá la performatividad desde esta perspectiva como un mecanismo que tiene efectos concretos en nuestra realidad. Utiliza el marco de las teorías de los actos de habla para definir un performativo como una práctica discursiva que produce lo que nombra, esto es; lo dicho adquiere consistencia. Los actos performativos, nos explica, son formas del habla que autorizan, tales como las sentencias judiciales, los bautismos, las inauguraciones, las declaraciones de propiedad. Son enunciados que realizan una acción y además le dan un poder vinculante a la acción realizada.

Butler recupera la visión de Derrida según la cual el éxito de la performatividad solo se garantiza a través de la cita y la repetición. El mecanismo performativo se basa en una repetición que siempre está abierta a la otredad, y la iterabilidad es parte constitutiva del lenguaje.

Para ella, gracias a la iterabilidad, se abre un espacio para la capacidad de acción, para la agencia. A través de ella, de la cita, de la imitación, de la repetición, se crea un espacio para lo nuevo, para la alteridad. La repetición no es estanca, sino todo lo contrario: nunca es idéntica, siempre queda un lugar abierto para la actuación, para lo nuevo, para la otredad. En este repetir encontramos la vía para la apertura hacia lo diferente. Por tanto, para Butler, la performatividad es entendida como iterabilidad.

Pero además de esto existe otro espacio más para la alteridad: la perlocutividad de la performatividad. En efecto, existen efectos imprevistos en los performativos. Por ejemplo, alguien puede emitir un enunciado con la intención de insultar, pero puede ser que la persona a la que va dirigido ese enunciado no *se* ofenda: o, al contrario, puede ser que alguien pronuncie algo sin intención de dañar a nadie, pero que afecte negativamente a quien lo escucha. No podemos controlar de manera soberana y totalmente voluntarista el lenguaje: una vez que emitimos un enunciado, no controlamos los efectos que este pueda tener. Lejos de preocuparnos o desasosegarnos, esta falta de control es la oportunidad que tenemos para poder pensar en nuestra capacidad de acción. Si no existiera ese espacio abierto a la imprevisibilidad, con los performativos se podría controlar todo:

seríamos manejados absolutamente por cada mensaje que nos llegara. Sin embargo, esto no es así, y el lenguaje no nos controla de manera absoluta. En el próximo capítulo, veremos un ejemplo de cómo este carácter imprevisible abre posibilidades prácticas para la acción política, analizaremos cómo el insulto *queer* se convirtió en un término utilizado de forma positiva para las reivindicaciones políticas de la comunidad LGTB. Así pues, Butler recoge la teoría lingüística de la performatividad en su versión derrideana, que considera la necesidad de la iterabilidad, y la aplica al género y a las sexualidades. Se alinea así con lo que se ha llamado en ciencias sociales y en humanidades el giro performativo: un cambio paradigmático que aplica la lógica del mecanismo performativo a fenómenos sociales. Siguiendo este giro performativo, Butler afirma que tanto género como sexualidad funcionan performativamente. Para ella, los enunciados de género que van desde «es un niño» o «es una niña» hasta «maricón» o «bollera» no son enunciados constatativos y descriptivos, sino performativos: enunciados que crean efectivamente la realidad que están nombrando.

Una de las principales dimensiones de la performatividad de género tiene que ver con la iterabilidad. El género, para Butler, y siguiendo también a Beauvoir, es un proceso de repetición de normas de género. En la línea de las teorías de Derrida, y trasladando la iterabilidad al género. Butler afirma que no hay género sin la repetición de unas normas de género y, por otro lado, que toda repetición de normas de género es siempre y necesariamente imperfecta. Las normas de género son una serie de mandatos estereotipados y estilizados que todas las personas tenemos que cumplir para poder ser reconocidas como hombres o como mujeres. Ya se encuentran en el mundo cuando nosotras llegamos, y se nos enseña a cumplirlas desde nuestra infancia. Este proceso repetitivo no acaba nunca: no llega un momento en el que podemos afirmar que ya hemos alcanzado nuestra masculinidad o nuestra feminidad de manera definitiva, sino que es un proceso de repetición performativa que efectivamente crea nuestro género y lo sostiene a lo largo del tiempo. Además, la iterabilidad de la performatividad supone que siempre introducimos una diferencia al seguir las normas de género. Tal y como afirmaba Derrida, nunca podemos pronunciar una palabra de manera idéntica y que signifique lo mismo que en el pasado. Butler elabora esta percepción en su teoría: considera que no podemos realizar actuaciones de género idénticas a la norma o a las que otras personas han hecho en el pasado.

Otra de las cuestiones que debemos señalar es que la

performatividad de género se basa en la repetición de unas normas de género, pero también en la exclusión de otras. Performar la masculinidad supone no solo repetir una serie de actuaciones de género que se esperan de una persona masculina, sino también excluir todo aquello que tenga que ver con la feminidad. Repetición y exclusión, ambas, son necesarias para la incorporación del género en nuestras identidades.

Este proceso no se realiza de manera voluntaria o consciente. Como se indicó ya en el primer capítulo, Butler toma de Nietzsche la idea de que no hay un sujeto hacedor tras lo que se hace: no existe el sujeto soberano que sostiene las actuaciones de género. No hay un sujeto que decide ser hombre y es consciente de que entonces ha de performar cierto ideal de masculinidad y se pone a realizar esa tarea. Para Butler, el sujeto se conforma a través del propio mecanismo performativo. No existe como entidad previa a la cultura, al lenguaje, a las relaciones de poder y a las normas de género. No es una tabula rasa, una hoja en blanco sobre la cual la cultura escribe el guion para la conformación de su identidad. El sujeto emerge performativamente, a través de los ejercicios de repetición y de exclusión de normas de género (y de otro tipo de normas que responden a otros aspectos de nuestras identidades); ejercicios que no son, en ningún momento, el producto de una decisión ni consciente ni deliberada de un sujeto soberano, dueño de sí mismo y de su destino.

No obstante, esto tampoco significa que el sujeto se construya desde el contexto de unas normas de género que se le imponen. Precisamente el mecanismo performativo, abierto a la alteridad, asegura que la repetición no es nunca estanca: siempre se introduce una diferencia, las normas de género nunca se repiten de una manera totalmente convencional y rígida, sino que hay una brecha que se abre, una insatisfacción en cuanto a estas, intrínseca al mecanismo performativo. El sujeto no está subyugado por completo a las normas de género, pero tampoco puede modelarlas a su antojo de manera voluntaria. Entender el mecanismo de la performatividad de género de Butler supone situar al sujeto en un equilibrio precario entre su capacidad de acción y las normas sociales que lo constriñen, pero que nunca lo configuran de manera total ni definitiva.

El género, pues, se incorpora a través de la imitación iterativa de unas normas de género en un proceso que no acaba nunca, que no alcanza el cierre o la completitud. El hecho de que el proceso nunca termine tiene que ver con la idea de que no se puede alcanzar el ideal

de masculinidad ni de feminidad; no se puede llegar a imitar el ideal de manera perfecta. Así, todas nuestras *performances* de género van a ser siempre insatisfactorias. Todas, las de todo el mundo.

Por otro lado, existe un mandato social de tener unas identidades de género estables y coherentes; estables a lo largo del tiempo y coherentes con lo que se espera socialmente. De forma tradicional, se espera que personas que tienen una apariencia de pertenecer al sexo masculino sean hombres y tengan una *performance* de género concordante. No obstante, sabemos, gracias a Derrida y a su idea de iterabilidad, que no solo no es posible imitar, repetir, las normas de género de manera perfecta, sino que además las repeticiones cambian de significado a lo largo del tiempo. Butler nos dirá, entonces, que nuestras identidades no han sido nunca ni estables ni coherentes y que esta inestabilidad e incoherencia, lejos de desasosegarnos, nos permite ver cómo las normas de género que se nos imponen no nos marcan de manera definitiva. Al ser producto de un proceso abierto a la alteridad, al ser construido performativamente, el género (y la sexualidad) es inestable e incoherente. El propio proceso de repetición de normas de género, aunque pretenda conseguir estabilidad y coherencia, fracasa; produce siempre identidades inestables e incoherentes. En ese proceso de creación del género se repiten, se tratan de repetir, las normas de género por imitación; pero, como la repetición nunca es exacta, se introducen siempre errores en estas. Así, nadie consigue jamás seguirlas correctamente; nadie es nunca un hombre perfecto; nadie es nunca una mujer perfecta.

Esto mismo es aplicable no solo al género, sino también a las sexualidades. Se trata de cumplir con las normas que fijan las sexualidades a través de la repetición, pero ocurre igual que con el género; toda repetición está siempre abierta al fallo, se abre el espacio para la alteridad, por lo que la norma no se puede seguir a rajatabla. Si no somos conscientes de que las normas de género no son aplicables en su totalidad y tratamos de seguirlas correctamente, cueste lo que cueste, estaremos haciendo ejercicios de violencia contra nosotros mismos. De la misma manera, los haremos contra los demás si tratamos de que incorporen, de que integren en su cuerpo, lo que las normas de género y de las sexualidades dictan.

Las normas de género son una parte muy importante del entramado de pautas que nos configuran como sujetos. Estas funcionan de acuerdo con lo que Butler ha llamado la matriz heterosexual, una matriz de inteligibilidad desde la cual se organizan

las identidades y se distribuyen los cuerpos, otorgándoles un significado específico. La matriz heterosexual se corresponde con lo que Wittig llamó «pensamiento heterosexual» o lo que Adrienne Rich y Gayle Rubin denominaron «heterosexualidad obligatoria». Para Butler, la matriz heterosexual es el marco de comprensión a través del cual se entienden nuestros cuerpos, nuestro género y nuestros deseos. Esta rejilla de inteligibilidad hace que se espere que nuestras identidades sean estables y coherentes de acuerdo con un patrón que entiende que tenemos un sexo estable expresado mediante un género estable (hombres masculinos, mujeres femeninas). Esta matriz heterosexual, además, postula que existen dos y solo dos sexos y que estos se relacionan entre sí por oposición y mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.

La heterosexualidad aparece como un régimen de poder discursivo hegemónico, cuyas categorías fundadoras —hombre y mujer— también son normativas y excluyentes. La matriz de inteligibilidad heterosexual, entonces, opera a través de la producción y el establecimiento de identidades en cuyas bases se ubica el presupuesto de la estabilidad del sexo binario. La matriz heterosexual no es para Butler la única causa de la opresión de las mujeres y de las minorías sexuales; en realidad, no busca una sola causa porque, siguiendo a Foucault, piensa que existe un entramado de relaciones de poder complejas.

A partir de las normas establecidas, debemos adquirir una identidad de género en la que el sexo, el género y el deseo sexual sean coherentes y se mantengan estables en esa coherencia durante toda nuestra existencia. Las normas de género nos hacen o no seres inteligibles; de ellas depende nuestra vida, nuestra humanidad. Atendiendo a esta posibilidad de la inteligibilidad humana a través de las normas de género quizá puedan entenderse un poco mejor las agresiones, en ocasiones hasta la muerte, a personas trans, lesbianas, no binarias, gais, etcétera. Estas personas ponen directamente en cuestión la obligatoriedad de habitar estas normas de género: muestran que se puede vivir de una forma diferente y problematizan aspectos personales muy profundos que tienen que ver directamente con la propia humanidad.

La performatividad tiene también una dimensión psíquica: el contexto configura de manera performativa la psique. Los mecanismos performativos no actúan solamente en nuestros cuerpos, sino que también configuran nuestra interioridad. Para Butler existen dos leyes

fundamentales que son las que producen esta psique sexuada y generizada: el tabú de la homosexualidad y el del incesto. A través de estas dos leyes se desvincula a la niña de su madre. La niña, que ama a su madre, no puede aceptar que se le imponga no reconocer sus vínculos con esta, por lo que se da en ella una incorporación melancólica de esos sentimientos: no reconoce que ha amado a su madre, y ese deseo homoerótico se introduce en su yo. Por esta razón, la homosexualidad está excluida de nuestro yo, a través del tabú de la homosexualidad, pero también está incluida, a través de esta incorporación melancólica. La masculinidad, en el caso de las mujeres, se incorpora de la misma manera y a través del mismo proceso: se nos obliga a identificarnos con la madre y no con el padre, pero hemos tenido el deseo de hacerlo con nuestros seres queridos masculinos, por lo que esa identificación con lo masculino no será admitida pero sí incorporada en el yo, en la psique.

Capacidad de acción, reconocimiento y abyección

El género en disputa aborda el problema de la exclusión de otra manera. El texto analiza la violencia categórica que se ejerce en el acto de nombrar «hombres» y «mujeres». Es una violencia que afecta en particular a quienes no pueden o no quieren conformarse a un sistema binario de género. Butler perturbó la aparente fijeza de este sistema al señalar que la supuesta naturalidad de los cuerpos femeninos y masculinos es, de hecho, el efecto de repetidos actos performativos y, como tales, culturalmente construidos y abiertos a la impugnación.

Butler, gracias al concepto de iterabilidad de Derrida, ve una perspectiva prometedora y positiva en la performatividad de género; existe la posibilidad de abrir la brecha de la iterabilidad y de tener una capacidad de acción transformadora. Los efectos perlocutivos (esto es, imprevistos) son un exceso que no podemos controlar, dada la propia dinámica de la performatividad. El hecho de que las normas de género sean imposibles de seguir, por mucho que se intente, es el que posibilita la existencia de singularidades. Ya que existe cierto margen de error en la aplicación de estas normas debido a la iterabilidad del mecanismo performativo, Butler opina que se trata de abrir aún más la brecha iterativa de las normas de género y flexibilizarlas para poder configurarnos como seres de género diversos. Aunque no le gusta ofrecer ejemplos para no fomentar nuevas normatividades que se petrifiquen como nuevas verdades, veremos algunas estrategias posibles para alcanzar este objetivo en el siguiente capítulo.

Para Butler, nadie puede alcanzar el ideal de masculinidad y feminidad, pero, además, existen personas que se encuentran muy lejos de estos ideales. No performar las normas binarias de género de acuerdo con las expectativas sociales tiene, desgraciadamente, consecuencias negativas para las vidas de las personas. A través de la idea de la matriz heterosexual. Butler apunta al hecho de que existe una rejilla de inteligibilidad; un marco que nos sirve para comprender las identidades de género, las sexualidades, las expresiones de género de las personas. Este marco de comprensión establece lo que se puede reconocer como humano dentro de un ámbito binario y rígido de

normas de género. Quienes no encajan en este marco binario y rígido no tienen acceso al reconocimiento social y son, por tanto, excluidas de los marcos de comprensión. Literalmente, nuestra sociedad carece de herramientas para comprender la existencia de personas que no entran dentro de las categorías de género y sexualidades establecidas; por tanto, se realizan ejercicios de exclusión social en contra de ellas, que se ven abocadas a lo que Butler llama «la abyección».

Butler toma el término de abyección de Julia Kristeva. Lo abyecto es aquello que nos perturba, provocándonos miedo, repulsión o asco. Es una dimensión excesiva que no se puede asimilar, que no se puede comprender, y con la que tenemos una relación problemática. Nuestros fluidos corporales y nuestras secreciones, por ejemplo, son algo que nos da asco precisamente porque provienen de nuestro interior. Butler aplica este principio a las interacciones humanas para definir aquello que es excluido, rechazado con violencia y para lo cual, en muchas ocasiones, ni siquiera tenemos categorías de comprensión.

No obstante, lo abyecto no es totalmente ajeno a lo normativo, sino que constituye lo que Butler denomina, de nuevo en consonancia con Derrida, un afuera constitutivo. Aquello que es excluido de la norma constituye los límites de lo normativo. Los géneros normativos y los géneros no normativos están relacionados entre sí de una manera constitutiva. Esto significa que lo excluido es limítrofe con lo normativo y se produce a través del mismo proceso performativo de repetición y exclusión. Lo abyecto acecha así a lo normativo, amenazando con desbordar los límites, y puede irrumpir en cualquier momento de manera subversiva.

Los cuerpos abyectos son aquellos considerados como erróneos, no inteligibles, no significativos. No son cuerpos que se encuentran fuera de la cultura, pues no existe tal afuera, sino en el seno del mismo marco de relaciones de poder que nos constriñen y configuran a todas y a todos. Así, la abyección es producto mismo de los mecanismos discursivos configuradores de identidades, y la subversión de esos mecanismos permite la ruptura de abyección, así como de la normalidad. Lo abyecto no es ajeno a la cultura, es un afuera constitutivo al que se puede acceder a través de lo discursivo, por lo cual tiene capacidad de irrumpir y desestabilizar lo normativo.

Resulta interesante destacar que, precisamente, por la performatividad del proceso es por lo que se pueden generar ejercicios

de subversión y de resignificación positiva, como veremos en el siguiente capítulo. El proceso performativo del género está, por su propia naturaleza iterativa, abierto al fracaso y al fallo. La repetición nunca es perfecta y siempre genera diferencia. Se abre aquí una posibilidad de transformación que se puede explorar y explotar: la imitación subversiva. Mediante la repetición paródica, como veremos al tratar las políticas *queer*, Butler propone caminos de transformación social que inicien un cuestionamiento de las normas de género y que sean capaces de flexibilizarlas. Imitando el género subversivamente se puede mostrar que este no es en realidad un original, sino que siempre ha sido una copia de una copia de otra copia.

Conclusiones

El logro de *El género en disputa* consiste en que inició una comprensión más matizada de la identidad y sus mecanismos de reconocimiento y exclusión. Sin embargo, la crítica radical de las categorías de identidad también puede formularse en términos positivos como en la apertura de nuevas posibilidades políticas. En este sentido, la obra también marca el advenimiento de un nuevo feminismo que se preocupa por buscar maneras de hacer que los marcos de comprensión de género que manejamos sean más inclusivos y respetuosos con la identidad de género de todas las personas; tanto quienes se identifican con las identidades de género tradicionales como quienes no.

La performatividad es la perspectiva que ayuda a Butler en su proyecto político, que persigue salir de los binarismos e intentar flexibilizar las rígidas normas de género, sexo y sexualidades que conforman nuestras identidades. La performatividad es, pues, el marco conceptual que nos permite comprender la filosofía de Butler y su propuesta de subversión crítica. De esta manera, estudiará desde la performatividad, como veremos en los siguientes capítulos, nociones básicas para la teoría feminista como son el sujeto, el cuerpo o el parentesco.

A través del estudio de los mecanismos performativos Butler puede problematizar conceptos que parece que vienen dados, como el sexo, el género y las sexualidades consideradas como naturales, así como las identidades que se consideran como abyectas; sexualidades desviadas, afectos ilegítimos, sexos divergentes, géneros impuros, configuraciones familiares aberrantes.

Los feminismos y los movimientos LGTBQI han popularizado y se han reapropiado de forma muy constructiva de la teoría de la performatividad de Butler: sin embargo, en pocas ocasiones se profundiza en su vertiente lingüística y quizá se banaliza acudiendo a la explicación de la performatividad a través de la noción de *performance*. Sin embargo. Butler se ha esforzado en profundizar en el análisis lingüístico de la performatividad, perspectiva que permite una más amplia comprensión de su alcance transformador.

La performatividad tiene parte de genealogía en el sentido

foucaultiano y nietzscheano, pues es una reflexión crítica sobre mecanismos de formación, pero tiene también una dimensión política, en la medida en que permite cambiar esos mecanismos. Posibilita abrir el camino hacia la subversión y la transformación social a través de las repeticiones ilegítimas de deseos, discursos, conceptos, actitudes, etcétera; permite resignificar instancias en ocasiones muy enraizadas en nuestras culturas y que, presentadas como naturales, se invita a no cuestionar. La performatividad abre brechas a través de las cuales se pueden perseguir acciones transformadoras, y de esto precisamente es de lo que tratara el próximo capitulo.

La performatividad más allá del voluntarismo y el constructivismo

> *No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no espacio de una colisión natural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el «nosotros» no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción.*
>
> Judith Butler, *Cuerpos que importan*

La polémica entre voluntarismo y constructivismo

Como hemos visto, el género es performativo. Esta concisa afirmación ha sido el foco de muchas polémicas en el seno de la teoría feminista. ¿Qué significa que el género sea performativo? ¿Es el género simplemente una actuación que podemos modelar a nuestra manera? ¿Se trata, quizá, de un mecanismo social impuesto que nos coarta cualquier tipo de actuación de género voluntaria y deseada? Para responder a estas cuestiones. Butler analiza cuidadosamente los mecanismos performativos e intenta salir de la dicotomía que parece instalarse entre el voluntarismo y el constructivismo. En este capítulo, desgranaremos los complejos matices que tiene la performatividad de género para poder comprender la postura de Butler con respecto al género y la formación de las identidades.

En el capítulo anterior, hemos visto cómo Butler basa su teoría de la performatividad en la lingüística para afirmar que aquella es un mecanismo que tiene efectos ontológicos. ¿Qué significa esto? La ontología es el estudio del ser. De manera más amplia, podemos entender la ontología como una rama de la filosofía que se ocupa de lo que es, y de conceptos directamente relacionados con el ser, la existencia, los procesos de llegar a ser, la realidad y las relaciones que existen entre estos elementos.

Así pues, cuando tradicionalmente nos referimos a la ontología,

centramos nuestra atención en lo que es, en lo que hay, en lo que es real. Con su teoría de la performatividad. Butler defiende que el lenguaje y lo cultural tienen efectos sobre nuestra realidad; de alguna manera, lo que existe se ve conformado por el lenguaje y por las normas culturales que nos rigen. El lenguaje tiene un poder performativo sobre la realidad, actúa performativamente sobre ella. Se produce aquello que se nombra, lo dicho adquiere consistencia a través de un proceso performativo que, recordemos, está siempre abocado al fracaso: a la hora de considerar aspectos de la teoría de Butler, es importante no olvidar esta característica del proceso.

Aplicado al género, podemos afirmar entonces que la feminidad es un proceso imitativo repetitivo que produce performativamente lo que llamamos «identidad de género». No es que la identidad de género exista en nuestro interior y que nuestra feminidad o masculinidad se manifiesten como una emanación de esa esencia interior: tampoco ocurre que seamos hojas en blanco y que las normas de género se inscriban sobre nuestros cuerpos e identidades para modelarnos de manera determinista. La performatividad de género se mueve en un precario equilibrio entre la agencia y el poder de las estructuras sociales que nos rodean. Dado que este precario equilibrio está lleno de matices teóricos a los que no siempre se presta la suficiente atención, la teoría de la performatividad ha sido objeto de acaloradas discusiones que, en ocasiones, se manifiestan en dos lecturas enfrentadas:

> Butler dice que somos totalmente libres de hacer lo que queramos con nuestro género.

O:

> Butler dice que las normas de género nos construyen como sujetos de manera coercitiva y absoluta.

Veamos con algo más de detalle estas dos perspectivas.

En una entrevista con Liz Krotz (1992). Butler se lamenta de que la lectura voluntarista sobre su teoría sea la más popular. En su opinión, ese tipo de lectura considera que la performatividad de género postula algo así como: «Me levanto por la mañana, elijo qué género quiero ser ese día y escojo mi ropa de acuerdo con ese deseo. Por la noche, puedo cambiarla de nuevo y ser radicalmente otra persona». Para Butler, se trata de una interpretación reduccionista que además implica una mercantilización del género: el género como una especie de consumismo.

En la lectura voluntarista que defienden autoras como Susan Bordo, Butler afirma que podemos cambiar de género a voluntad y que el hecho de tener un género u otro depende únicamente de una decisión personal. Esta afirmación implica la existencia de un sujeto soberano que es capaz de tomar sus propias decisiones de manera autónoma y libre, sin verse condicionado o apremiado por el contexto; un sujeto capaz de hacerse a sí mismo. Es un sujeto sustantivo, prediscursivo, que sostiene sus propias acciones.

Sin embargo, para Butler, el sujeto no puede situarse fuera del discurso y actuar conforme a su voluntad soberana. Con respecto a la performatividad, una expresión performativa no lo es por la voluntad de un sujeto, sino que necesita tener por sustento unas convenciones constitutivas que se repiten. Así pues, esto «implica que el discurso tiene una historia que no solamente precede, sino que además condiciona sus usos contemporáneos y que esta historia acaba, efectivamente, con el carácter central de la visión presentista del sujeto, según la cual este es el origen o el propietario exclusivo de lo que se dice». Como veremos al final de este capítulo. Butler se sitúa en otro lugar y su concepción del sujeto no contempla la posibilidad de este tipo de voluntarismo.

Según la lectura constructivista, la performatividad de Butler nos aboca a pensar en un sujeto sin agencia, dominado por un contexto coercitivo y por unas normas de género que constriñen su libertad. El fantasma del constructivismo lleva persiguiendo a Butler desde la aparición de *El género en disputa* en 1990. En el volumen colectivo *Feminist Contentions*, este es uno de los temas centrales de discusión entre Seyla Benhabib. Nancy Fraser, Drucilla Cornell y la propia Butler. Benhabib ha sostenido durante años que Butler reduce el sujeto a un mero efecto del lenguaje y así disuelve las nociones de «intencionalidad, responsabilidad, autorreflexividad y autonomía». Según Benhabib, Butler entiende el sujeto como producido únicamente a través del discurso social, por lo que, razona la pensadora, pervierte el objetivo feminista de capacitar a las mujeres para que determinen sus propias vidas. Karen Barad e Elisabeth Grosz, entre otras muchas autoras que se enmarcan en los llamados nuevos materialismos feministas[5], consideran igualmente que Butler reduce el sujeto a lenguaje y que ignora la parte material de nuestros cuerpos. Como veremos en el capítulo 4, la concepción de materialidad del cuerpo de Butler no puede ser reducible al lenguaje.

En *Cuerpos que importan* (publicado en 1993) Butler ya se esfuerza

en demostrar que la dicotomía entre esencialismo y constructivismo es una paradoja difícilmente superable. Insiste en que es equivocado considerar *Cuerpos que importan* un trabajo que se adscribe a algún tipo de constructivismo social o lingüístico, y propone que es preferible verlo como un texto que pretende mostrar la paradoja que existe en la discusión entre constructivismo y esencialismo.

En ese título, Butler repasa ciertos tipos de constructivismos así como los problemas que estos plantean con la clara intención de desmarcarse de estas teorías, y a su vez subrayar los matices a tener en cuenta cuando hablamos de performatividad de género. Por una parte, por constructivismo suele entenderse maleabilidad, alterabilidad; por otra parte, el constructivismo le concede toda la fuerza a un contexto, social o lingüístico, que construye al sujeto, de forma que este es simplemente una producción de ese contexto. Así pues, según Butler, tendríamos dos grandes tipos de constructivismo: el moderado y el radical.

El constructivismo moderado considera que, si bien existe un sujeto al que se le aplica una opresión, ese sujeto puede liberarse de las marcas de opresión y crear su género a su voluntad mediante una acción instrumental. Este tipo de constructivismo presupone un sujeto voluntarista humanista, «rehabilita precisamente al sujeto voluntarista del humanismo que el constructivismo, de vez en cuando, procuró poner en tela de juicio», considerando que la construcción es maleable y susceptible de subversión según la voluntad del sujeto. Este tipo de constructivismo no presupone, como el voluntarismo, una idea de libertad absolutamente radical del sujeto; sin embargo, sí le da al sujeto una capacidad de acción voluntaria contra ese contexto que trata de imponerse sobre él.

Por otra parte, dentro del constructivismo radical, podemos diferenciar la vertiente social y la lingüística. La primera considera que el marco social externo es tan absoluto que el sujeto está totalmente manipulado, lo que le imposibilita salir de ese contexto. En cambio, el constructivismo lingüístico radical supone un monismo lingüístico y cree en el poder divino, omnipotente, de la performatividad. Es lo que Butler llama el «performativo divino» que da vida y crea todo lo que nombra. Según esta visión, los procesos lingüísticos performativos crean y determinan la realidad.

En todos estos tipos de constructivismo, la problemática reside en cómo pensar la acción del sujeto. Estos constructivismos se mueven en

un marco estructuralista, no postestructuralista, como el que defiende Butler. El estructuralismo mantiene la existencia de unas estructuras sociales y/o lingüísticas contundentes, férreas, ahistóricas. El postestructuralismo, en cambio, considera que la relación entre los sujetos y las estructuras es siempre abierta, fluida, y plantea procesos complejos y múltiples que funcionan mediante reiteración y ejercicios de exclusión. El sujeto, para Butler, emerge en un proceso reiterativo y no se puede distinguir en sentido estricto del propio mecanismo performativo; están tan entrelazados que no se pueden separar. El sujeto de Butler no es el sujeto soberano humanista; por esto, el pensamiento de Butler no puede ser esencialista o constructivista.

Así pues, para Butler la cuestión fundamental que cabe plantear a estos constructivismos es la de la posibilidad de acción del sujeto. Si el contexto nos construye totalmente, ¿qué espacio queda para la acción humana? ¿Podemos tomar nuestras propias decisiones si nuestra identidad se construye a través del contexto cultural por completo? El constructivismo moderado trata de salvar esta cuestión postulando la existencia de un núcleo de la identidad que no está influenciado por la cultura. Por ejemplo, se considera desde esta perspectiva que el género es una construcción social pero que el sexo biológico es natural y no está contaminado por ninguna norma social. Esto supone poner un límite natural a la construcción, lo que implica considerar que la cultura trabaja opresivamente sobre una naturaleza pasiva. Se considera, así, lo natural como aquello anterior a la cultura y al discurso, y que queda corrompido por la acción superpuesta de lo social. Por otra parte, el constructivismo radical postula una construcción determinista que no deja espacio para la acción humana. Esta idea niega los cuerpos en sus procesos vitales y no permite analizar los ejercicios de exclusión.

Deconstrucción y performatividad

Butler problematiza el dualismo que se plantea entre teorías voluntaristas y constructivistas y propone otra manera de entender la performatividad de género: a través de la deconstrucción. Su teoría de la performatividad de género, vista desde la perspectiva de la deconstrucción, permite salir de las visiones esencialistas o deterministas del género.

La deconstrucción, tal y como la propone Derrida, es una metodología que tiene que ver con una particular forma de entender el conocimiento. En su opinión, este tiene un componente discursivo; la verdad es una cuestión discursiva. El conocimiento se produce discursivamente, dentro de un sistema de reglas que gobiernan lo que puede contar como un objeto o proceso real, o una declaración «verdadera» o «falsa». Dentro de esos sistemas, la razón y la experiencia no son en sí mismas más que construcciones discursivas que legitiman ciertas afirmaciones y niegan a otras la autoridad; se considera que no tienen acceso privilegiado a un mundo extradiscursivo. A través de la deconstrucción, Derrida desea señalar cómo el conocimiento no es nunca el acceso a una verdad preexistente, sino que es modelada por el contexto. Las experiencias nunca pueden ser aisladas del contexto en el que se revelan. No hay dos categorías, o cogniciones que sean idénticas ya que dependen minuciosamente de los contextos en los que aparecen. Como los contextos son siempre cambiantes, es imposible fijar los significados de manera definitiva; es imposible petrificarlos, aunque se intente.

El objetivo de la deconstrucción es mostrar que los textos, instituciones, tradiciones, sociedades, creencias y prácticas de cualquier tipo no tienen significados definibles ni objetivos determinables y que exceden los límites que actualmente ocupan. Lo que realmente está sucediendo está siempre por venir, pues siempre hay una interpretación. Cada vez que se trata de estabilizar el significado de una cosa, de fijarla en su posición misionera, la cosa misma, si es que hay algo en ella, se escapa.

Esto es importante para la teoría feminista porque centrarse en la naturaleza contextual de la identidad de género es una buena manera de examinar con gran detalle y precisión exactamente cómo se han

configurado las identidades de género, en relación con cada una de ellas y con otros términos con los que aparecen, y también, como subraya Judith Butler, cómo se impugnan y subvierten mediante la repetición en contextos muy diferentes de aquellos en los que hasta ahora se han utilizado y considerado apropiadas. Es una manera de problematizar y cuestionar la naturalidad de las estructuras que enmarcan nuestra comprensión del género, el sexo y la sexualidad. Podemos, entonces, ver oportunidades y estrategias de subversión en los finos detalles de las prácticas sociales cotidianas.

Butler, pues, considera la performatividad desde la deconstrucción, como un «proceso que, en el curso de su devenir temporal, funciona por la reiteración, *citación*, de unas normas que son la ocasión para la formación del sujeto, de las nociones de sexo y género, y que son al mismo tiempo la ocasión para la desestabilización del sujeto sexuado y generizado». Los ejercicios de exclusión delimitan qué es lo humano y crean lo abyecto, pero a la vez se genera ahí la posibilidad de la subversión a través de la amenaza del afuera constitutivo. Butler aprecia la fuerza de lo abyecto para subvertir la lógica heterosexual y la diferencia sexual dicotómica citando paródicamente desde los márgenes constitutivos. El poder de hacer no reside en quien habla, considerado como un sujeto soberano humanista, sino que se deriva del propio mecanismo de repetición de la cita de una convención. El sujeto de Butler no es voluntarista sino performativo; se encuentra inserto en unas relaciones de poder y posee agencia para tratar de subvertir las normas de género no porque haya un núcleo natural incontaminado (como sería el caso de la propuesta del constructivismo moderado) sino por la iterabilidad del mecanismo performativo.

El propio mecanismo performativo está, pues, abierto a la diferencia y a la deconstrucción. El seno de la performatividad es deconstructivo. Butler, en conversaciones con Eve Kosofsky Sedgwick y siguiendo las ideas de Sedgwick sobre la performatividad, propuso que existía algo extraño (algo *queer*, en su sentido etimológico, concepto que veremos más adelante) en el seno de esta: tal y como explica Butler en «Rethinking Vulnerability and Resistance» (2014), la performatividad describe al mismo tiempo procesos en los que el contexto actúa sobre nosotras, y las condiciones de posibilidad de nuestro actuar. No se puede entender la performatividad atendiendo solo a uno de los dos aspectos; ahí radica su extrañeza. El voluntarismo y el constructivismo hacen precisamente eso; no consideran la naturaleza dual, compleja, de la performatividad como deconstrucción y citacionalidad y, así, proponen visiones

reduccionistas y simplistas de esta.

El sujeto performativo y su desposesión

El sujeto que postula Butler, en consonancia con su teoría de la performatividad, no es soberano sobre sí mismo o sobre los demás, pero tampoco está completamente producido por un contexto sociocultural o lingüístico. La capacidad de agencia, por tanto, existe, y con ella la capacidad de transformación de este contexto sociocultural y lingüístico; sin embargo, esta agencia se enmarca en unas posibilidades y unos marcos de intelección y recognoscibilidad que no podemos eliminar de manera voluntarista. Esta tensión es la que acompaña la obra de Butler hasta sus últimos escritos, en los que se actualiza su preocupación por la agencia del sujeto y se renueva el interés por la pregunta: «¿Qué hace posible la agencia política?». En *Los sentidos del sujeto*, publicado en 2015 y traducido al castellano en 2016, podemos observar cómo Butler continúa reflexionando sobre la capacidad de acción de un sujeto que se entiende desde la performatividad y la deconstrucción. Así, Butler afirma: «En términos teóricos, siguiendo la línea foucaultiana, solo podemos afirmar que el sujeto está producido por normas o, más genéricamente, por el discurso. Cuando nos detenemos a preguntarnos qué significa producido, y a qué perspectiva responde esta construcción verbal tan pasiva, descubrimos que queda mucho trabajo por hacer». Esto conforma parte de lo que Butler llama en esta obra «la paradoja de la formación del sujeto», que es la que ha ido deshilvanando desde sus primeros escritos.

¿Qué papel tiene el sujeto en su propia formación: un papel pasivo o uno soberano? ¿Recae todo el peso activo en el discurso, en las normas socioculturales que nos conforman? ¿Es el lenguaje, por tanto, omnipotente; tiene un carácter de «performativo divino»? ¿Existe la posibilidad de agencia cuando somos también seres condicionados, de alguna manera, por los demás seres con los que convivimos? Son estos algunos de los interrogantes que siguen de plena actualidad en la obra butleriana, y sobre los cuales nos sigue invitando a reflexionar.

Butler se sitúa en un contexto de crítica al sujeto humanista moderno como único modelo de la humanidad. El yo soberano del discurso filosófico, económico y político occidental ha marcado la consideración sobre lo humano. Como indica en *Lo posthumano* Rosi Braidotti, autora con la que Butler tiene una interesante amistad

filosófica que ha denominado, en una entrevista con Elvira Burgos recogida en su libro *¿Qué cuenta como una vida? La pregunta por la libertad en Judith Butler* (2008), «antagonismo cariñoso»: «por "humano", entendemos esa criatura que se nos ha vuelto tau familiar a partir de la Ilustración y de su herencia: el sujeto cartesiano del *cogito*, la kantiana comunidad de los seres racionales o, en términos más sociológicos, el sujeto ciudadano titular de derechos, propietario, etcétera». Es un sujeto que se mantiene inmutable con el pasar del tiempo, que posee una coherencia interna inquebrantable y que es poseedor de una identidad sustantiva que lo individualiza.

El sujeto moderno de la tradición humanista tiene, además, pretensiones universalistas: ha devenido el patrón universal y sistematizado de recognoscibilidad; se ha convertido en una convención normativa que funciona como poder regulador, y que genera, por tanto, prácticas de exclusión y discriminación. Frente a la estrecha comprensión de qué es la humanidad que propone nuestra tradición humanista, Butler ha propuesto cuestionar los límites de lo reconocible como humano, los marcos de comprensión que limitan lo que reconocemos como un sujeto humano.

Frente a este modelo tradicional del sujeto occidental. Butler postula un sujeto opaco y desconocido incluso para el sujeto mismo en tanto que no es autoidéntico. Es contingente, incoherente y dependiente del conocimiento otorgado por otros sujetos. Es un sujeto que forma relaciones de interdependencia con los demás sujetos y con el contexto que le rodea: sin embargo, como hemos visto en este capítulo, esto no significa que sea un sujeto totalmente dependiente de estos factores externos. Las normas socioculturales, a través de otras personas, nos interpelan, y así se conforma nuestro yo, tratando de atender a estas demandas. Estas normas no nos modelan totalmente, pero tampoco somos libres de ignorarlas y de construir nuestro yo en un afuera prediscursivo o precultural. Así, Butler afirma en *Los sentidos del sujeto* que «las normas no nos deciden de una forma determinista, aunque sí proporcionan el marco y el punto de referencia para cualquier conjunto de decisiones que tomemos a continuación». Frente a la cerrazón del sujeto humanista, que genera estrechos marcos de recognoscibilidad y amplios ejercicios de exclusión, Butler pretende pensar un sujeto inestable, no autoidéntico, abierto al cambio, a la transformación y, como veremos en la segunda parte, a una relación constitutiva con los otros.

Esta consideración del sujeto, derivada de la crítica al sujeto

moderno, es el punto de partida implícito de *Disposesión: lo performativo en lo político* (2013, 2017 en español), escrito a través de intercambios con Athena Athanasiou. Con respecto a la noción de lo humano, las conversaciones entre Athanasiou y Butler pueden entenderse como una continuación del trabajo anterior de Butler. Así, no encontramos en *Disposesión* una crítica al sujeto moderno, sino que el discurso de las autoras se construye sobre la base ya asumida de la problematización de la soberanía del sujeto tradicional de la filosofía política occidental. *Disposesión* toma esta concepción performativa y deconstruida del ser humano como punto de partida de su pensamiento sobre los sujetos agenciales y sobre esa identidad, nunca cerrada, siempre inestable, abierta al cambio, a la transformación y a la relación con los otros.

¿Cómo pensamos la agencia de un sujeto que está atravesado por sus condiciones materiales y por un contexto sociolingüístico que, de alguna manera no definitiva, lo conforman y condicionan? Responder a esta pregunta por la libertad y responder a la necesidad de pensar un sujeto con capacidad de agencia transformadora han sido los principales focos del pensamiento de Butler. Los intercambios entre Athanasiou y Butler en *Disposesión* se interrogan precisamente sobre las posibilidades de agencia en un mundo en el que se nos hace y se nos deshace a través de las desposesiones del capitalismo y el neoliberalismo. Explorar la posibilidad de una agencia crítica en un mundo que nos desposee es la motivación principal e insistente de este texto. Esta motivación es uno de los motores de la teoría butleriana, que se ha situado siempre en tensión entre la explicación del funcionamiento de los mecanismos performativos que nos hacen emerger como sujetos y la búsqueda de herramientas subversivas que pudieran fomentar los efectos perlocutivos, inesperados, en esos mismos mecanismos performativos que favorecen el surgimiento de nuestras identidades.

¿Cómo podemos agenciarnos críticamente de estos mecanismos performativos que, de alguna manera, y nunca totalmente, nos conforman, de manera que podamos tener una agencia crítica y transformadora? Athanasiou y Butler están lanzándonos aquí una propuesta de autoreflexión crítica sobre el ser humano como invitación a iniciar un diálogo reflexivo con las prácticas que han condicionado el sentido y el significado del ser humano.

Recordemos que, para Butler, no existe un sujeto prediscursivo: no existe un sujeto puro que es previo al proceso performativo y que no

ha sido afectado por él. El yo emerge dentro del proceso performativo de repetición y exclusión de normas de género. Esto significa que los sujetos son generizados, y es a través de ese proceso ineludible como los sujetos cobran vida y son inteligibles.

Otra de las implicaciones de la visión de la performatividad de género de Butler y de su concepción performativa de la formación del sujeto es que no hay tampoco una parte del sujeto que sea natural y prediscursiva. No hay, por ejemplo, un sexo natural que no haya sido afectado por la cultura. El sexo no es algo previo, esencial, sino que es también efecto del proceso performativo, aunque aparece sedimentado, momificado, y se interpreta como naturalizado. Por esta razón Butler afirmará que el sexo es género: lo que se presenta como sexo natural, como una parte de nuestro cuerpo que es totalmente natural, esencial, y no está contaminada por interpretaciones culturales, también está sujeta a interpretaciones. No tenemos acceso a la naturalidad del sexo sin el filtro de nuestras interpretaciones culturales, que no nos abandonan nunca, pues nacemos imbricadas en ellas.

El hecho de que se problematice la esencia y la pureza del sujeto no quiere decir que no exista el yo ni el sujeto, sino que este ha de ser pensado de una forma distinta a la concepción humanista del sujeto soberano. Como afirma Elvira Burgos en «Deconstrucción y subversión», capítulo incluido en el libro colectivo *Judith Butler en disputa*: «La profundización crítica en las asunciones del constructivismo le permite a Butler subrayar el interés de su pensamiento no por suprimir al sujeto, tampoco por volverlo a recuperar en el sentido humanista sino por rastrear las condiciones de su formación así como sus modos de acción, la capacidad de acción que le permite el propio proceso de su producción».

El proceso de formación de los sujetos es invasivo y a la vez capacitador. Esto es así porque, recordemos a Foucault, el poder es a la vez opresor y configurador. El sujeto tiene capacidad de acción precisamente porque está implicado en las relaciones de poder a las que pretende oponerse. Las relaciones de poder, capacitan al sujeto para tener una interacción con ellas, y esa interacción bien puede ser problemática y oposicional y puede modificar la forma de tales relaciones. De esta manera se puede entender a Butler cuando afirma en *Cuerpos que importan* que el carácter constituido del sujeto es la condición previa misma de su agencia.

Conclusiones

Como hemos visto, Butler es leída como una autora voluntarista (podemos hacer lo que queramos con nuestro género) o constructivista (las normas de género nos construyen). Butler, como es usual en su quehacer filosófico, problematiza esta cuestión y trata de escapar de ese binarismo. El hecho de que se le atribuyan dos teorías enfrentadas tiene que ver, a juicio de Butler, con la dimensión dual de la propia performatividad. No solo decimos cosas (y, por tanto, actuamos con y a través del lenguaje) sino que también lo dicho tiene un efecto sobre nuestros cuerpos e identidades. Actuamos, pero las normas también tienen un efecto. No podemos atender únicamente a uno de los dos aspectos, pues la teoría de la performatividad tiene que ver con ambas afirmaciones a la vez, aunque con matices: las normas de género nos constituyen hasta cierto punto, no totalmente, y tenemos un margen de actuación, que incluso permite actuaciones subversivas y desestabilizadoras de la norma, pero no podemos actuar de manera completamente libre, sin constricciones. Es un equilibrio delicado que tiene que ver con la complejidad de la teoría de Butler.

En el siguiente capítulo veremos cómo aplica Butler su teoría de la performatividad a la consideración del cuerpo, que quedará también atravesada por la deconstrucción y la tensión entre interpretaciones esencialistas y constructivistas. Además, veremos cómo esa teoría lleva a Butler a realizarse ciertas preguntas sobre los marcos de comprensión en los que se insertan nuestras identidades: ¿Qué vidas merecen ser vividas? ¿Qué vidas merecen ser protegidas? ¿Qué cuerpos importan?

El cuerpo performativo

> *El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno al otro y, sin embargo, nunca uno excede enteramente al otro. Desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente, el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes*.
>
> Judith Butler, *Cuerpos que importan*

Cuerpos que importan

Los sujetos desposeídos, precarizados y considerados abyectos ven su propia materialidad amenazada al no encontrar marcos de reconocimiento que les puedan facilitar su emergencia como, precisamente, sujetos. Esto lleva a Butler al cuestionamiento de las propias fronteras de la definición de lo reconocible como humano.

En efecto, la autora se plantea a lo largo de su obra diversas preguntas sobre la importancia diferencial de las vidas humanas y cuestiona con insistencia la estrechez e inflexibilidad de los marcos de reconocimiento de estas: ¿Qué se considera una vida digna de ser protegida? ¿Qué se materializa como una vida? ¿Cómo se materializa la desposesión, la precaridad (término acuñado por Butler), la abyección? Butler muestra su preocupación por las condiciones materiales de emergencia de los sujetos, por la propia corporalidad puesta en peligro.

Una de estas preguntas aparece en el título de uno de sus libros, del que ya hemos hablado. ¿Cuáles son los *Cuerpos que importan*? Cabe explicar aquí algo sobre el significado del título de esta obra. En inglés, el libro se titula *Bodies that matter*. El verbo «to matter», en inglés, tiene un doble significado que se pierde en la traducción al castellano: significa «importar», pero también puede tener el sentido de «materializarse». Así, la pregunta de Butler es mucho más compleja: ¿cuáles son los cuerpos que importan y que se materializan? ¿Cuáles son los cuerpos que pasan por un proceso de materialización y que, por tanto, cobran importancia y pasan a aparecer ante nuestros ojos como vidas dignas de ser protegidas? Cuerpos que pasan por un

proceso de significación que es también material, ontológico: cuerpos que adquieren realidad, consistencia.

¿Cuáles son los cuerpos que podemos entender dados nuestros marcos de comprensión generizados? De momento, estos marcos, como hemos visto, dependen de unas normas de género que son binarias y excluyentes, y solo contemplan dos géneros: hombre y mujer. Las identidades de género que encajan en estos marcos de comprensión son incorporadas (en el sentido de ser encarnadas, de inscribirse en la carne) por cuerpos que importan, que se materializan, que tienen una realidad y adquieren consistencia, que tienen un lugar en nuestras categorías ontológicas.

Butler se preocupa, pues, por los cuerpos que no importan (y, al mismo tiempo, no se materializan): los cuerpos abyectos. Estos no adquieren una consistencia que podamos interpretar o reconocer dentro de nuestros marcos de comprensión de género. Así, realiza a propósito lo que llama una contradicción performativa; postula a la vez la existencia y la no existencia de ciertos cuerpos. Los cuerpos abyectos, por supuesto, existen: son cuerpos de carne y hueso, tienen una materialidad palpable: no obstante, carecen de una materialidad inteligible, no culminan el proceso de materialización performativo que está íntimamente ligado al lenguaje y a las normas de género. De esta manera, Butler está problematizando la neutralidad de la ontología: lo que es, llega a ser a través de un proceso performativo en el que se lo dota de reconocimiento y cuya inteligibilidad depende de unos marcos de comprensión preestablecidos.

La relación que establece Butler entre la materia y el lenguaje es compleja: los procesos de materialización y de significación están tan imbricados que es imposible establecer una separación entre lo que es la materia y el lenguaje, la naturaleza y la cultura, el cuerpo y las normas de género. Veremos en las dos siguientes secciones la complejidad de esta relación en Butler, cómo existen procesos de materialización que pasan por el lenguaje y cómo el lenguaje tiene una dimensión corporal que excede al propio lenguaje.

Cuerpos que se materializan

La comprensión de la materia del cuerpo no se puede separar del lenguaje. Estos no son esferas totalmente separadas ni tampoco son reducibles la una a la otra; ambos tienen una relación compleja y quiásmica. Butler utiliza la figura de quiasmo para ilustrar la simultaneidad de elementos entrecruzados que se dan entre el cuerpo y el lenguaje: al cuerpo se le da significado cultural a través del lenguaje, pero no es reducible a él; el lenguaje se transmite a través del cuerpo, pero también, como veremos, excede al cuerpo y lo desborda. El lenguaje surge del cuerpo y no puede escapar de él, y nuestro cuerpo tampoco se puede entender sin lenguaje: no se pueden separar.

El pensamiento de Butler sobre el cuerpo y el lenguaje visibiliza una paradoja, una tensión en la formación del sujeto que se encuentra precisamente en la inconmensurabilidad entre los dos. Cuerpo y lenguaje son dimensiones que, además, están abocadas a relacionarse, pero no en una relación de oposición, sino de inconmensurabilidad e intraducibilidad. El cuerpo no se puede reducir a lenguaje, a pesar de que solo se entiende a través de él; el lenguaje aparece gracias a y a través del cuerpo: hablamos, escribimos, nos comunicamos con el lenguaje a través de y gracias al cuerpo. Ni cuerpo ni lenguaje pueden pensarse de una manera ontológicamente separada y pura. Esta relación quiásmica es la base para comprender su teoría de la performatividad y la paradoja de la formación del sujeto. Este quiasmo entre materia y cultura, cuerpo y lenguaje, es el terreno de juego para la posibilidad de aparición de una agencia crítica que responda, además, a las demandas de otros seres con los que compartimos contextos materiales y socioculturales.

La performatividad de Judith Butler se ha considerado en ocasiones solo como una preocupación meramente cultural o lingüística. Sin embargo, en la reflexión butleriana ha habido siempre una preocupación por la materialidad. Tal y como expone Elvira Burgos en *¿Qué cuenta como una vida?*, Butler propone una genealogía crítica de la performatividad; una visión performativa de la materialidad. En *Cuerpos que importan*, confiesa que no es muy buena materialista, pues entiende la materia de una manera diferente a como se ha planteado en la tradición del pensamiento occidental: como algo

inerte, pasivo, que se representa a través de un lenguaje descriptivo que da cuenta de su ser. La performatividad influye en el proceso de materialización de los cuerpos, pero esto no equivale a negar su materialidad y reducirlos a puro lenguaje. Butler no niega la materialidad ni la presupone, sino que propone pensarla desde una óptica performativa.

Butler considera que la materialidad del cuerpo humano siempre está involucrada en un proceso de significación que tiene que ver, desde el principio, con el lenguaje. No hay un posible acceso al cuerpo desde fuera del lenguaje: solo podemos acceder a él a través del contexto lingüístico en el que nos encontramos; al mismo tiempo, el lenguaje no puede ser entendido sin sus procesos de materialización. Sin embargo, esto no significa que la teoría de Butler implique la reducción del cuerpo y su materialidad a lenguaje.

Cuerpo y lenguaje viven una estrecha relación que no se puede atrapar ni en esencialismos ni en constructivismos sociales o lingüísticos, sino que ha de entenderse, como hemos visto, desde la perspectiva de la deconstrucción. La idea de una construcción determinista niega la existencia de los procesos vitales de los cuerpos y, por otra parte, no permite pensar la agencia humana; excluye la posibilidad de resistencia y, al mismo tiempo, imposibilita el análisis de los ejercicios de exclusión y las posiciones de privilegio que habitan y sufren nuestros cuerpos. La performatividad de Butler está siempre abierta a la iterabilidad de las normas socioculturales que habitamos, que siempre expone nuestros cuerpos a la diferencia y crea constantemente grietas en la coherencia y estabilidad de dichas normas.

La iterabilidad constitutiva de los procesos performativos asegura que los sujetos no estamos determinados por los contextos lingüísticos que habitamos, sino que la relación entre nuestros cuerpos, identidades, contextos culturales e históricos requiere un análisis más profundo y que atienda a la interseccionalidad de todas estas categorías. Los sujetos, como ya hemos visto en el capítulo anterior, no somos el simple resultado de una performatividad lingüística determinista que actúa sobre nuestros cuerpos y los modela. Cuerpo y lenguaje, materia y cultura, no establecen entre sí una relación dicotómica en la que un término se subordina o, directamente, se subsume al otro. En palabras de Butler: «si bien el lenguaje no se opone a la materialidad, tampoco es posible reducir sumariamente la materialidad a una identidad con el lenguaje».

Butler considera que estudiando el cuerpo podemos tener una visión más acertada de cómo los mecanismos performativos configuran, no determinan, nuestra individualidad, emociones, sexualidades y géneros. Materializado a través de procesos performativos en los que se involucran ejes interseccionales tales como sexo, género o raza, el cuerpo no puede ser independiente del lenguaje: no son la misma realidad, pero tampoco pueden existir de manera separada; están ontológicamente imbricados. Butler ha afirmado que cada vez que trata de escribir sobre el cuerpo acaba escribiendo sobre el lenguaje. Y no es que pretenda reducir el cuerpo a lenguaje, pues esto es imposible, sino que es imposible hablar de uno sin hablar del otro.

Para Butler, la propia palabra «cuerpo» está inserta en un contexto de significados que ha cambiado y cambia cultural e históricamente. De esta manera, el análisis del cuerpo le lleva siempre a relacionarlo con otras realidades con las cuales lo material se interrelaciona, tales como el lenguaje o la cultura. Las primeras palabras de *Cuerpos que importan* son: «comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo, pero pronto comprobé que pensar en la materialidad me arrastraba invariablemente a otros terrenos». Una materialidad pura, previa a la cultura, no existe para Butler, ya que lo material siempre está, desde el principio, inserto en el orden discursivo. La materialidad del cuerpo existe, no lo niega, pero tampoco puede negar que esta materialidad se ve dotada de inteligibilidad a través de actos discursivos y performativos.

Así, el lenguaje le da significado a nuestros cuerpos a través de mecanismos performativos que configuran aspectos de nuestras identidades tan íntimos como el sexo o la sexualidad. A pesar de esto, el cuerpo no se limita al lenguaje, sino que la realidad entre ambos es mucho más compleja. Materia y lenguaje no son reducibles mutuamente, sino que mantienen entre sí una relación de interdependencia constante.

Aunque el lenguaje le dé significado a nuestro cuerpo, eso no significa que este sea una superficie lisa, un folio en blanco sobre el que se inscribe el lenguaje para conformarlo, sino que el cuerpo es un proceso. Lo material no es un sitio natural o una superficie prelingüística, sino un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo (por lo tanto, tiene también una dimensión temporal) y genera una ilusión de permanencia y de superficie. La materia se suele presentar como algo fijo y dado, cuando en realidad

está inserta en una compleja red de relaciones de poder que tratan de estabilizar su significado y presentarla como algo inmutable y verdadero de manera definitiva. No obstante, como ya se ha visto, Butler postula una relación constante y no unidireccional, sino quiásmica, entre materia y lenguaje.

El constructivismo lingüístico radical sitúa el principio activo solamente en el lenguaje, y concibe el cuerpo como un lugar pasivo. Por el contrario, Butler señala que existe un principio activo tanto en el lenguaje como en la materia. La materia no es una sustancia a la cual se le aplica un principio activo, sino que es un principio activo por sí misma. Este es el significado de su definición de materia como proceso de materialización: la materia siempre está convirtiéndose de manera activa en material a través de, y dentro de, un proceso performativo. La performatividad formula la materialidad de los cuerpos, pero esto no significa negar esa materialidad y reducir los cuerpos a puro lenguaje. Butler señala una y otra vez que el hecho de que materia y lenguaje estén relacionados tan íntimamente no quiere decir que sean la misma entidad. Su definición de materia como proceso de materialización implica que lleva asociada una noción temporal. *Cuerpos que importan* proporciona una exploración potente sobre cómo las historias se sedimentan en la materialización encarnada.

La relación que se establece entre materia y lenguaje no es dialéctica, no es jerarquizante, y no permite la reducción de un término al otro. La teoría butleriana de la performatividad pone en evidencia los mecanismos sociolingüísticos que, en constante relación con la materia, tienen efectos directos sobre rasgos de nuestras identidades tan íntimos como el género, el sexo, las sexualidades, la etnia o la raza. Al evidenciar estos mecanismos y cómo estos rasgos se inscriben en los cuerpos, trata de mostrar que es posible reconfigurarlos, en ocasiones a través de actos corporales, tal y como veremos en el siguiente capítulo.

Cuerpos que hablan

Judith Butler no solo se ocupa de la vertiente lingüística de la performatividad, sino que considera que esta es indisociable de lo material y lo corpóreo. En *Lenguaje, poder e identidad* (1997), consideró en profundidad el componente corporal de la performatividad. En este texto, realiza un comentario crítico de las ideas de varios autores (como Austin, Althusser, Derrida o Bourdieu) para analizar cuál es la fuerza de la performatividad, qué posibilidades hay de que falle y cómo se pueden aprovechar estos fallos para la subversión de las normas de género. Con este objetivo, presenta la propuesta de Shoshana Felman, quien considera en *El escándalo del cuerpo hablante* (publicado por primera vez en francés en 1980) que la fuerza y la debilidad del performativo se encuentra en que este es un acto corporal. Hablar es un acto de habla, y este acto se hace, por supuesto, a través del cuerpo. De esta manera, la fuerza performativa no se puede separar de la fuerza corporal. El acto performativo es un acto quiásmico: a la vez lingüístico y corporal.

Para Felman, este quiasmo introduce una relación extraña entre el cuerpo y el lenguaje; una relación de incongruencia e inseparabilidad. El cuerpo y el lenguaje, lo lingüístico y lo corporal, son inseparables en el habla y, por supuesto, en los actos de habla performativos. Que el acto performativo sea también corporal no significa simplemente que se emita a través de un cuerpo. Este último no es simplemente un vehículo o un medio de transmisión, también introduce significado a lo que decimos y, en ocasiones, este significado no es evidente para quien habla. Al hablar, a veces no sabemos lo que decimos; lo dicho nos desborda, sobrepasa la intención de quien habla.

Esto es así, sobre todo, cuando el performativo es hablado. Al expresarnos con la palabra, hay cierta simultaneidad entre el componente lingüístico y el corporal del performativo, aunque lo dicho no es reducible a lo corporal y viceversa. El acto de habla se realiza a través del cuerpo y este se comunica a su vez a través del acto de habla. En la escritura, no obstante, el cuerpo está, como es obvio, también presente, pero es más fácil de enmascarar o de olvidar ese componente corporal. Sin embargo, la presencia del cuerpo está ahí también como soporte del sujeto hablante, que escribe, que se comunica. El cuerpo es a la vez el vehículo y la condición del discurso,

al mismo tiempo que marca el límite de su intencionalidad: el cuerpo desborda la intencionalidad del sujeto.

En este sentido, el lenguaje es excitable (el título en inglés de *Lenguaje, poder, identidad* es *Excitable speech*). Con esto quiere decir Butler que tiene ciertas dimensiones que están fuera de nuestro control. Así, como hemos visto en páginas anteriores, no es solamente que el lenguaje no nos controle totalmente, sino que tampoco podemos controlar totalmente al lenguaje: y una de las razones de esta limitación es la dimensión corporal del habla. La corporalidad es uno de los límites de la soberanía total del sujeto: o dicho de otra manera, el sujeto no puede ser soberano sobre sí mismo porque el cuerpo tiene una dimensión excesiva que no controlamos y que, en ocasiones, ni siquiera acabamos de comprender.

El acto de habla no surge, como pretendía Austin, de un sujeto soberano que tiene una intención totalmente transparente para él. Lo que se presenta a través del lenguaje no es la conciencia de este sujeto soberano, sino la vida corporal del sujeto. Butler recoge así la sugerencia de Felman de atender a la relación entre el cuerpo y el lenguaje para romper con la tesis metafísica del sujeto soberano que utiliza el lenguaje de manera intencional. Para ella, la intencionalidad del acto de habla queda puesta en cuestión por la dimensión corporal del propio habla.

Butler propone como ejemplo pensar en un acto de habla amenazante. Puede ser que la amenaza no vaya acompañada de una actitud corporal amenazante, con lo cual la fuerza del acto performativo se ve debilitada. Puede también ocurrir lo contrario, que un enunciado no contenga una amenaza puesta en palabras, pero que el cuerpo de quien habla presente una amenaza para quien recibe este acto de habla. El cuerpo no es solamente un añadido; es parte fundamental de la fuerza performativa de los actos de habla. El éxito o el fracaso del performativo no solo depende de la intención de quien habla. Así, puede ser que una amenaza sea enunciada, pero no se materialice el efecto deseado: que la persona que recibe la amenaza se sienta amenazada. La amenaza está abierta al fracaso, pues ni el cuerpo de quien habla controla lo dicho ni el cuerpo de quien recibe es controlado por el efecto que se pretende que el acto de habla tenga.

Conclusiones

El cuerpo no es independiente del lenguaje: ambos están tan imbricados mutuamente que no se los puede separar ni reducir el uno al otro. La materialidad del cuerpo se ve involucrada en un proceso de significación que no acaba nunca, a la manera en la que el proceso de devenir mujer no acaba nunca para Beauvoir. Siguiendo a Nietzsche, y a las críticas de la naturalidad del sexo de Foucault y Wittig, Butler no cree en la existencia de un cuerpo biológico puro, prediscursivo, incontaminado de cultura. La performatividad penetra en nuestros cuerpos, que adquieren inteligibilidad y significado cultural a través del proceso performativo: no obstante, eso no significa que el lenguaje domine al cuerpo; el cuerpo también habla, de una manera que excede incluso la voluntad del sujeto hablante.

La relación compleja que se establece entre cuerpo y lenguaje, materia y cultura, sexo y género a través de la teoría de la performatividad de Butler es la que abre la posibilidad a pensar en una agencia transformadora que ha sido fundamental para los feminismos contemporáneos, sobre todo para el llamado feminismo *queer*. En el siguiente capítulo, veremos cómo el entramado teórico de Butler se lleva a la práctica para tratar de pensar en transformaciones subversivas de unas normas de género binarias y rígidas que hacen que ciertos cuerpos no importen y ciertas personas se vean arrojadas a la abyección.

Políticas queer

Estrategias subversivas: resignificación y multiplicación

El mecanismo performativo, como ya hemos visto, nos muestra cómo la repetición es siempre diferente. Butler considera que conceptualizar el género como performativo permite concebir estrategias políticas de subversión que a su vez facilitan aprovechar la iterabilidad y tratar de generar diferencias de manera consciente. Así, se puede tratar de utilizar la diferencia que se abre gracias a la iterabilidad de manera política. Tal y como se ha explicado en el capítulo anterior, nuestra capacidad de acción no es totalmente voluntarista: no podemos hacer todo lo que se nos antoje, sino que existen ciertas normas culturales que le dan sentido a nuestros actos y en las cuales nuestra existencia se enmarca; en el caso del género, estos marcos son las normas de género. Sin embargo, recordemos que estas se reproducen de manera performativa y que, por lo tanto, existe una diferencia inherente al proceso. Es crucial tener siempre en mente este aspecto de la teoría de Butler para poder comprender muchos de sus razonamientos, no solamente sobre el género sino también, como veremos, sobre la vulnerabilidad: la tensión entre las normas de género (que nos constriñen, pero admiten la diferencia de manera constitutiva), la performatividad (que se basa en la repetición de lo ya existente, pero siempre abre una brecha que introduce diferencias) y nuestra capacidad de acción (que poseemos, pero no de manera soberana, sino siempre en cierta manera sujeta a la iterabilidad de las normas de género: una capacidad de acción, digamos, que transita por ellas y sus múltiples grietas).

Para Butler, un ejemplo paradigmático de cómo se pueden utilizar las grietas de la performatividad para realizar acciones políticas que tienen potencialidades emancipadoras para las vidas de las personas es el que se realizó con el término *queer*. El término inglés *queer* ha significado tradicionalmente «extraño» o «inusual», pero hoy en día es utilizado a menudo para referirse a personas cuya orientación sexual

y/o identidad o expresión de género no se corresponde con las normas sociales cishetero normativas.

El término *queer* aparece en el lenguaje inglés en el siglo XVI, derivado del alemán *quer* que significa 'a través, diagonalmente, transversal'. Desde su aparición, significó 'extraño' o 'inusual', refiriéndose a algo sospechoso o a una persona ligeramente fuera de sus cabales o que muestra un comportamiento social inapropiado. A finales del siglo XIX adquirió la connotación de «desviación sexual», especialmente utilizada para referirse a homosexuales o a hombres afeminados. Durante la mayor parte del siglo XX, *queer* fue perdiendo su significado general para referirse a lo extraño y fue utilizado sobre todo como término peyorativo para hombres gais y/o afeminados, y para otros tipos de comportamiento de género no tradicionales.

A finales del siglo XX, el término fue utilizado de forma más explícita a los miembros de las comunidades LGTB. En los Estados Unidos de los años 1980, en la era Reagan, se comenzó a fomentar la idea de que los homosexuales eran personas enfermas, vinculando directamente la homosexualidad con la pandemia del sida. Tal y como explica Butler en *Cuerpos que importan*, el sida se presentaba como «la enfermedad gay» y, además, se extendía la sospecha de que esta comunidad estaba infectada de sida.

En este contexto de miedo y odio alimentado por los medios de comunicación y por la Administración Reagan, se comenzó a llamar *queer* a las lesbianas y los homosexuales para vejar y estigmatizar a estas personas. El término se utilizaba como un estigma paralizante para señalar una sexualidad que se consideraba como una patología. Llamar a alguien *queer* era posicionarse del lado de la normalidad, era demarcar los límites de la sexualidad normal y señalar a quienes no entraban dentro de las normas de la sexualidad legítima.

Las connotaciones de la palabra, sin embargo, cambiaron radicalmente en el seno de las comunidades LGTB. Paul Goodman escribió en 1969 *The Politics of Being Queer*, obra que tuvo un efecto significativo en los comienzos del movimiento de liberación gay en los Estados Unidos, especialmente al devenir un movimiento más radical en los años ochenta y noventa. En esa última década, comenzaron casi de manera espontánea a autodenominarse *queer*. De ese modo, quisieron afirmar públicamente que eran homosexuales o lesbianas o bisexuales, pero que no eran personas abyectas ni enfermas. Recuperaron el término con el cual se los calificaba peyorativamente y

se acogieron en él, resignificándolo y dotándolo de una fuerza política estratégica.

Inicialmente, el efecto performativo buscado por la palabra era el de causar daño y estigmatizar a unas determinadas personas. El propósito de su uso era avergonzar y producir un sujeto humillado, patologizado; no obstante, recordemos que, según la iterabilidad de Derrida que recoge Butler, la repetición de un término nunca es idéntica. Esa brecha fue aprovechada por el activismo LGTB para hacer que el performativo fallase y posibilitó una resignificación positiva del término. *Queer* devino una categoría bajo la cual pudieron acogerse multitud de personas, ya no solamente lesbianas u homosexuales, sino muchas otras que tenían una vivencia del género, el sexo o las sexualidades que no se correspondía con la comúnmente aceptada por la sociedad. Observamos, pues, que existen maneras de contraproducir significados.

Hoy en día, algunas personas utilizan *queer* como un término paraguas con un significado sociopolítico que unifica a personas gais, lesbianas, bisexuales, pansexuales, trans, intersex, asexuales, no binarias y un amplio espectro de diversas orientaciones sexuales e identidades de género. Judith Butler analiza el término *queer* como un ejemplo práctico y vivencial de cómo la performatividad puede abrir espacios de acción, y se interesa, sobre todo, por su temporalidad: el giro que ha experimentado, su refundimiento y su resignificación. La autora retoma la idea de Nietzsche de cadena significante, que se ve reflejada en la consideración de Foucault del poder discursivo, para atender a la historia de un concepto, de un discurso. Con respecto al término *queer*, interesa ver cómo se ha convertido de un agravio que arroja a las personas a la abyección a un lugar resignificado positivamente desde el cual poder articular una oposición colectiva contra las normas de género, de sexo y de las sexualidades.

La temporalidad del término *queer* no se termina con el significado subversivo que ha adquirido. Butler nos previene de que su uso como concepto identitario fijo puede caer en los mismos ejercicios de exclusión que el resto de los términos; puede crear una nueva normalidad y, como contrapartida, una nueva abyección. Se hace necesaria, entonces, una autocrítica permanente dentro del activismo *queer*. Para tratar de evitar la exclusión que todo concepto conlleva, el término *queer* ha de seguir siendo un concepto que no posean ciertas personas de manera definitiva, sino que se usa, se tuerce, se desvía, se orienta, expandiéndose. Así, podrá seguir siendo el punto de partida

para reflexiones y actuaciones en el seno del activismo.

Butler también advierte de otro peligro; el de considerar que las identidades *queer* son puras y no están contaminadas por el heteropatriarcado u otras estructuras de opresión y que, por tanto, son el lugar privilegiado desde el cual luchar por un mundo mejor. En consonancia con Foucault, es de la opinión de que no existe un afuera precultural o previo a los discursos. Así, la subversión se realiza desde dentro; no se puede salir del entramado cultural y lingüístico ni acceder a un nivel prediscursivo para enfrentarse con las normas frontalmente y desde fuera; la transformación se ha de hacer desde el interior, con las herramientas que nos proporciona el propio sistema. Una de estas herramientas es la iterabilidad de las normas de género, que se puede aprovechar para actuar de maneras que sirvan para cambiar las estructuras de poder.

Nuestra capacidad de acción nos permite subvertir los significados de aquellos conceptos que pretenden usarse con consecuencias negativas para las vidas. El ejemplo de cómo el insulto *queer* se convirtió, a través del tiempo y de la intervención en su significado, en un término que acoge a toda una comunidad es prueba para Butler de que no tenemos por qué dejar de utilizar ciertos conceptos que pueden ser dañinos, sino que podemos trabajar para descontextualizarlos y hacer que las posibles consecuencias negativas que su uso pueda tener se vean modificadas, incluso de maneras imprevistas. Ocurre lo mismo con insultos que se utilizan en castellano, como bollera o maricón, que algunas personas utilizan hoy en día para definirse a sí mismas y a su sexualidad. Son términos que se habían engendrado dentro de una normatividad que pretendía dejar fuera a ciertas personas y, a través de su repetición en diferentes contextos y emitidas por diferentes voces, su propósito originario se ha visto desplazado e incluso invertido. Tal y como vimos al tratar los efectos perlocutivos en la teoría de la performatividad, Butler nos señala que los efectos de la repetición no pueden ser previstos y existe, por lo tanto, cierto riesgo de caer en la complicidad y de recaer en el daño: no obstante, también es una oportunidad para poder movilizar significados diferentes que desvíen el insulto y puedan convertirse en un sitio de resistencia.

El proceso de resignificación positiva que se ha desarrollado con el término *queer* es un claro ejemplo para Butler de cómo la repetición subversiva, en contextos inesperados, puede ayudar a la liberación de ciertas categorías cuya intencionalidad, en un principio, parecía ser la

de ejercer violencia sobre ciertas identidades y herir a ciertas personas.

Los términos *queer*, maricón o bollera son ejemplos de cómo se puede utilizar la iterabilidad de una manera que contribuye a crear comunidad y a aliviar los efectos negativos de la rigidez de las normas de género y la sexualidad. Hay otro tipo de actuaciones de género que también se pueden entender a través de la teoría de la performatividad de Butler.

Parodias e imitaciones de género

Las parodias de género, para Butler, muestran la contingencia de dimensiones importantes para nuestras identidades, como son el sexo anatómico, la identidad de género o la actuación de género. Estos tres aspectos no tienen por qué ser estables y coherentes y, de hecho, debido al mecanismo performativo, no lo son nunca. Las actuaciones de género deliberadamente ambiguas sirven como estrategia para mostrar cómo el género no tiene por qué conectarse por necesidad con un sexo anatómico.

Butler considera que la incorporación deliberada de la ambigüedad puede ser una forma de subvertir el binarismo polarizado de género. Así, hace referencia a varios activismos *queer* como pueden ser las performances *drag* o los *kiss-ins* (protestas en las que activistas LGTB quedan para besarse en público y mostrar sexualidades y afectos no normativos). Las performances *drag* son representaciones espectaculares de un género que no se debería corresponder, según una perspectiva esencialista de este, con el sexo anatómico de la persona. Una *drag queen* es una persona que representa feminidad desde un cuerpo que es considerado como no femenino, y un *drag king* es una persona que representa masculinidad desde un cuerpo que es considerado como no masculino.

Las actuaciones de *drag kings* le resultan especialmente interesantes a Butler, dado que surgen de espacios activistas. Las actuaciones de *drag queens* son bastante comunes y no resultan casi chocantes, sino graciosas; esto, para Butler, es porque se piensa comúnmente que la feminidad es algo volátil y fácil de representar; peluca, maquillaje y tacones. ¿Quién no ha estado en una fiesta de disfraces en la que hubiera hombres disfrazados de mujeres? Parece ser un lugar común. No obstante, es muchísimo más extraño ver a mujeres realizar imitaciones de género masculinas. Para Butler, la masculinidad tiene socialmente algo de empaque, de peso, de autoridad, que no la hace representable con tanta facilidad, y menos para hacer burla de ella (como, en muchas ocasiones, ocurre cuando son hombres cis quienes se disfrazan de *drag queens* en fiestas). Performar la masculinidad desde un cuerpo que se entiende como femenino tiene un componente subversivo que a Butler le resulta interesante. Quienes realizaban *drag kings* se dieron cuenta de cómo la masculinidad es tan performable

como la feminidad; la masculinidad no tiene un peso más significativo que la feminidad, sino que es igual de performativa. Así, en ocasiones, grupos de activistas feministas, *queer* y LGTB organizan talleres en los que se enseña a performar la masculinidad.

Estos talleres son actuaciones de género que se pueden considerar paródicas; son una parodia de la masculinidad. Se utilizan como estrategia para desafiar la naturalidad del género; se puede actuar de una manera masculina a pesar de tener un cuerpo que es considerado como femenino. Esta posibilidad, para Butler, es una evidencia en contra de la teoría expresiva de género que, recordemos, considera que este es la expresión de una esencia natural interior. De ser así, no se podría sostener una actuación de género desde el cuerpo «incorrecto». Se considera, pues, desde esta teoría, que hay géneros correctos (los coherentes, los naturales) e incorrectos (los que se salen de esa coherencia y de esa naturalidad). La afirmación de que existen unos géneros verdaderos y otros falsos, desviados de la naturalidad, es para Butler un instrumento de control de las identidades, que es lo que pretende combatir con su teoría de la performatividad. Sostener que todos los géneros son performativos y no expresivos permite abrir posibilidades a la transformación de las normas de género y dar cabida a otras configuraciones del género, el sexo y las sexualidades que acepten la inestabilidad e incoherencia de las identidades.

Los actos paródicos de género, en ese sentido, son una muestra exagerada de la inestabilidad e incoherencia de nuestras identidades, de todas nuestras identidades. Estos actos son parodias de género que lo revelan como una ficción al desafiar su naturalidad: desvelan que las identidades no vienen determinadas por una anatomía «natural».

También conviene recordar la crítica a la idea de original que Butler realiza, siguiendo a Nietzsche, para afirmar que una repetición (paródica o no) de las normas de género no remite a un original. Performar la masculinidad no es imitar una masculinidad originaria y esencial. En «Imitación e insubordinación de género» Butler afirma que «la *imitación* no copia algo anterior, sino que produce e *invierte* los mismos términos de prioridad y derivación». ¿Qué fue antes, lo imitado o lo que se imita?

Butler se apoya en los análisis sobre la *drag queen* de la antropóloga Esther Newton, quien afirma que se realiza un doble movimiento: por un lado, la apariencia exterior es femenina, mientras que el cuerpo (interior) que lo sostiene es masculino: por otra parte, el

cuerpo masculino también queda expuesto en el exterior, mientras que el yo interior de estas personas pudiera ser femenino. Butler ve en el *drag* una clara quiebra de la dicotomía interior/exterior, además de un potente cuestionamiento de la originalidad del género a través de la imitación y la parodia.

La proliferación de parodias obstaculiza la existencia de identidades esencialistas, fijas, estables e inamovibles. Al recontextualizar las normas de género, las identidades quedan desnaturalizadas, y es más difícil fijarlas de manera que unas se puedan considerar como las naturales y otras como las antinaturales o, incluso, contra natura. En este sentido, las imitaciones paródicas de género ayudan a la flexibilización de las normas de género: hace que estas sean menos estáticas y rígidas, menos binarias, más capaces de acomodar experiencias diversas.

¿Qué es lo que hace que una parodia de género tenga estos efectos? Los resultados transformadores de una parodia de género dependen de los contextos y de las recepciones, y estos efectos no se pueden controlar ni prever. Butler no indica tipos concretos de acciones que, si se siguen al pie de la letra, pueden transformar positivamente las normas de género, sino que se pregunta por el tipo de actuaciones que pueden mostrar que el sexo no es la causa natural de aquel. Las actuaciones paródicas potencialmente subversivas son aquellas que muestran que el género es una acción pública, reiterada, no estable sino formada a través del tiempo y, además, irrealizable: los atributos performativos del género se muestran con una apariencia de sustancia pero, tal y como afirma en *El género en disputa*, son reglas que no pueden interiorizarse completamente.

El *drag* es, pues, utilizado por Butler como un ejemplo paródico de la identidad de género, una parodia de la noción de original. En ningún momento lo prescribe como una táctica subversiva *per se* o como una práctica obligatoria o necesaria para ser feminista o para ser subversiva, sino como una herramienta que evidencia que el género es performativo. La transformación de las normas de género se puede conseguir, precisamente, porque este sistema está inherentemente abierto a la transformación (por ser un proceso performativo). Para Butler, esta transformación no da ni tiene por qué dar como resultado la abolición de todo tipo de normas de género, sino nuevas formas diferentes de vivir los géneros: normas de género más flexibles (menos rígidas y binarias) que den cobijo a expresiones de género y sexualidades que ahora pueden ser consideradas por ciertas personas

aún como antinaturales. Por tanto, no está queriendo decir que todas las personas tengamos que hacer *drag* para eliminar el género, sino que analiza el ejemplo del *drag* para observar cómo la iterabilidad produce transformaciones interesantes en el seno mismo de las normas de género.

En muchas ocasiones, las *performances* e imitaciones ambiguas de género no llevan directamente al cuestionamiento de la heteronorma o a la transgresión de los modelos hegemónicos, pero eso tampoco significa que sean fagocitadas por el sistema sin que este tenga que reformularse, quizá positivamente, de alguna forma. En términos foucaultianos, la resistencia y el poder son coextensivos, simultáneos: no hay actuación del poder sin resistencia y no hay resistencia sin que el poder trate de amoldarse de nuevo para acogerla dentro de sí. En este sentido, Butler habla de una coexistencia inestable entre insurrección y subordinación. Resistencia y poder conviven. Por ello, los efectos de las resistencias son siempre imprevistos, y es por ello también que las formas de esa resistencia han de ser cambiantes, inventivas, y tratar de ser esquivas para no dejarse domesticar.

Revolucionando el parentesco

Fotograma de la película documental *París en llamas* (1990).

Para Butler, el parentesco también obedece a ciertas reglas que se repiten performativamente. Butler aplica el mecanismo performativo a varias cuestiones, no solo al género: a las sexualidades, al parentesco, e incluso a la identidad nacional de un país. Diversas facetas de nuestras identidades individuales y colectivas se adquieren a lo largo del tiempo a través de la repetición de ciertas normas y la exclusión de rasgos que no encajan en ese marco normativo.

Así pues, el parentesco también obedece a reglas que funcionan performativamente y, por eso, también está abierto a la transformación. Para Butler, es algo que viene dado como natural: se presenta un modelo de familia como el canon legítimo mientras que se

rechazan otras configuraciones familiares como aberrantes o abyectas. No obstante, cuando crecemos, incorporamos las normas de parentesco de una manera similar a como aprendemos las normas de género. A pesar de que se presenta como algo natural, el parentesco es, desde el comienzo de nuestras vidas, algo confuso. Butler afirma que este tipo de relaciones son tanto reconocibles como casi irreconocibles. Podemos observar, por ejemplo, cómo a veces los niños y las niñas se confunden con ellas en el ámbito familiar. El parentesco no es, en realidad, estable, fijo y firme; dependemos de que nos digan cómo funciona, pero la narrativa autorizada que aceptamos puede ser errónea, y siempre hay margen para las fracturas dentro de su estructura. Se trata de una práctica social contingente que se idealiza y se petrifica, por lo que aparece como natural.

Para analizar estructuras *queer* de parentesco. Butler utiliza la película documental *París en llamas* (1990), en la que se muestra cómo diversas personas *queer* se agrupan y comparten casas, convirtiéndose en hermanas y madres entre ellas. En estas casas, normalmente existe una madre que es una persona trans y acoge en su seno a jóvenes que no tienen hogar y se convierten en sus hijos e hijas. En las comunidades LGTB es, desgraciadamente, común encontrar personas que han sido rechazadas por su familia de origen y que hallan familias que les ofrecen algo más que su amistad: agrupaciones de personas que se cuidan entre sí y generan redes de afectos. Esta película refleja las estructuras de parentesco que se viven realmente en las culturas *queer*, estructuras que lo reelaboran y muestran así su contingencia y su performatividad.

Butler, al evidenciar el carácter social y contingente de las estructuras de parentesco, pretende abrirlas a la crítica y a la transformación. Su pretensión no es eliminar las relaciones de parentesco de manera total y definitiva, sino cuestionarlas y tratar de transformarlas en alternativas menos rígidas que el sistema actual. Estas relaciones transformadas podrían ser más flexibles y tener consecuencias menos coercitivas en la medida en la que resignificasen de forma inclusiva la normatividad de parentesco. Las relaciones humanas se regulan según modelos convencionales y fijos, de manera que aquellas personas que se salen de estos modelos se sitúan fuera de la esfera de lo humano. Butler lo ilustra a través de la figura de Antígona, que analiza en *El grito de Antígona* (2000, publicado en español en 2001): una niña nacida del incesto que ve su situación en el mundo precarizada por este hecho. Para Butler. Antígona muestra cómo las limitaciones del parentesco normativo deciden injustamente

lo que será y no será una vida vivible.

Butler no pretende, como ya hemos dicho, que las relaciones de parentesco desaparezcan o que todas se tengan que modificar porque son en sí mismas opresivas. No obstante, nos invita a mantener una actitud crítica para darnos cuenta de cómo las normas de parentesco operan para hacer algunas uniones afectivas legítimas y otras ilegítimas. Las uniones están vertebradas por una serie de mandatos como el tabú del incesto, la obligatoriedad de la heterosexualidad o la institucionalización de la monogamia. Los amores que no se estructuran de forma normativa son menospreciados, muchas veces se ignoran y ni siquiera se reconocen como existentes. Los afectos que obtienen reconocimiento son aquellos que encajan en la fórmula del matrimonio heterosexual y la familia nuclear. Existen personas, no obstante, que incumplen estos mandatos y sus vidas y las de sus familiares se ven afectadas por esa no pertenencia a la normatividad. Para Butler, lo deseable sería intensificar nuestros vínculos comunitarios diversos, no basados obligatoriamente en relaciones sexuales o en relaciones biológicas/legales. Se podrían multiplicar las formas de parentesco a toda forma de amor, afecto y cuidados que personas se dedican entre sí de forma relativamente continuada. Para conseguirlo, se hace necesario evidenciar la rigidez de las estructuras de parentesco vigentes y visibilizar las formas divergentes de parentesco y de afectos que ya existen, y que sufren la exclusión del marco normativo hegemónico. Se ha de trabajar, entonces, para construir nuevas comunidades de afectos y nuevas relaciones de parentesco, flexibilizando la concepción de este y pudiendo, de esta forma, dar cabida a estas otras formas existentes y a otras aún no concebidas.

Crítica butleriana a las políticas identitarias

La crítica al sujeto «mujer» que realiza Butler forma parte de su crítica más amplia a las políticas de la identidad; políticas que presuponen una identidad común estable para poder actuar políticamente de manera conjunta. Para Butler, lo que ella hizo con *El género en disputa* era una invitación a no considerar la identidad común como la base de nuestra política. En ocasiones, el feminismo trata de decir que todas las mujeres estamos unidas de manera fundamental por nuestra identidad compartida, y que esa es la base de nuestro movimiento político feminista. Butler explica en una reciente entrevista de Matt MacManus [6] que no se veía reflejada en ninguna de las definiciones de la supuesta identidad compartida del sujeto del feminismo con las que se encontraba. Esto no le ocurría solo a ella; las feministas negras, las árabes y las gitanas han criticado, también en el Estado español, una visión demasiado blanca del sujeto del feminismo que se corresponde con una idea culturalmente estrecha sobre la identidad de las mujeres. Además, para Butler, este ideal impone también un imperativo moral, pues debemos aceptar esta identidad compartida para tener un movimiento y, si no estamos de acuerdo con ella, entonces no podemos crear un movimiento feminista. Butler pensó, pues; ¿por qué no podemos tener un movimiento con un amplio espectro de orientaciones y maneras de entender quiénes somos? ¿Tenemos que acomodar nuestras diferencias con respecto a una idea de identidad compartida? Butler esperaba que la respuesta a estas preguntas fuese negativa y defendió esas diferencias; podemos ser múltiples, no tenernos que estar de acuerdo en cómo queremos, cómo vivimos nuestra subjetividad, cómo comprendemos nuestro género para luchar contra el sexismo, la discriminación en contra de las mujeres y otras minorías de género, la violencia sexual en contra de cualquier persona por su género.

En este sentido, nunca le ha concedido un papel central a la identidad, sino a las alianzas y las coaliciones. Las alianzas asumen diferencias; cuando nos aliamos no las borramos y, si se borran, tendemos a separarnos. Necesitamos una cultura política que mantenga las diferencias vivas y vibrantes, que permita que la gente se una sin convertirse en una misma entidad.

En línea con su apuesta por las diferencias. Butler no aboga por

identidades estables y definitivas, sino por la multiplicación. Ante el binarismo de género, una de sus posibles estrategias de subversión (de inspiración foucaultiana) es multiplicar los centros de poder: aplicado al género, esto significa multiplicar las normas de género, los modelos disponibles para poder desarrollar nuestra identidad de género. De esta manera, no solo habría dos géneros polarizados, sino que podría haber más y, quizá, más fluidos y menos rígidos. Esto tendría como consecuencia menos presión para tener que encajar en uno de los géneros disponibles y menos posibilidades de performar el género de una manera «errónea».

Se hace necesaria, desde la perspectiva de Butler y del feminismo *queer*, la crítica constante de todas las categorías de identidad, sin excepción. Todas las identidades necesitan una continua reelaboración dentro del discurso político. Pero esta crítica a las categorías de identidad no debe llevar hacia el inmovilismo o la negatividad, sino que ha de servir para analizar las relaciones de poder que genera el uso de la propia categoría. Para Butler, la deconstrucción política de lo *queer* no tiene por qué hacernos abandonar ciertos términos, sino que debería extender su alcance y hacernos considerar a qué precio y con qué objetivos se emplean así como a través de qué relaciones de poder se engendraron tales categorías. Así, Butler nos imita a utilizar nuestras categorías identitarias con un espíritu siempre crítico.

Judith Butler considera que es necesaria la existencia de categorías, pues son marcas que nos constituyen, sin las cuales no podríamos emerger como sujetos viables y reconocibles. Sin embargo, insiste en evidenciar la contingencia del término *queer*, así como la de todas las categorías de identidad. Para Butler, la identidad es un error necesario: necesitamos ciertas categorías para manejarnos en sociedad. No obstante, hay que tener en cuenta que estas, todas, siempre realizan ejercicios de exclusión: siempre dejan fuera a alguien, y siempre dejan de poder acoger plenamente a quienes pretende representar. Butler lo señala como una advertencia para evitar cristalizar categorías identitarias en el seno del feminismo que contribuyan a continuar con ejercicios de exclusión. La categoría *queer* ha podido tener un significado liberador y subversivo, pero si cristaliza y se petrifica, tendrá el mismo efecto totalizante y excluyente que otras.

Conclusiones

Reconocimiento y exclusión conviven de manera compleja en las relaciones sociales. Podría decirse que son una banda de Möbius, armas de doble filo: desde la abyección se puede actuar para desestabilizar las normas y minimizar el castigo, mientras que al conseguir el reconocimiento de nuestras opresiones podríamos realizar otros ejercicios de exclusión que crean zonas de abyección que son castigadas. En este sentido, se pregunta Butler: ¿Hay otras maneras de ocupar las normas de género que desarticulen el poder de castigo y el poder de reconocimiento? Se hace necesaria la búsqueda de formas de reconocimiento que no tengan consecuencias negativas para la propia vida o para otras vidas. Esto pasa por la modificación y transformación radical de las categorías de sexo, género, sexualidades, etnia, clase social, edad, capacidad, etcétera, que nos configuran de manera interseccional. Entender los mecanismos que nos articulan como sujetos para poder idear estrategias que permitan una transformación social profunda y positiva es el proyecto político feminista que Butler defiende.

El sujeto, para Butler, se constituye a través de complejos procesos lingüísticos y corporales que se desarrollan en constante interacción con otros sujetos. Así, no soy únicamente yo misma, sino también aquello que otras personas hicieron por y de mí. La comprensión de los mecanismos performativos nos permite realizar parodias que cuestionen la legitimidad de los mandatos de género y una rebeldía en contra de su autoridad. Lo discursivo puede tornarse transformador por el fracaso constitutivo de la performatividad. Este fracaso consiste en la imposibilidad de repetir exactamente un enunciado, una norma.

Esta perspectiva butleriana sobre el género responde a su crítica política del sujeto y a la importancia que le da a los mecanismos deconstructivos y performativos. Judith Butler considera que no hay géneros verdaderos o falsos, pues ninguno es expresión de una identidad interior que marque lo que es natural. Sin embargo, vivimos en una sociedad en la que los géneros son significantes unívocos. Estos están polarizados y se consideran como estables y dependientes de cierta normatividad imperante. Performar el género de una manera que sea considerada como errónea conlleva caer en la abyección, lo que supone una serie de castigos directos o indirectos. Por el

contrario, performar el género conforme a la norma proporciona la seguridad de que hay una identidad de género estable y coherente. Esta seguridad se torna fácilmente en ansiedad ante *performances* de género inesperadas. La sociedad castiga rápidamente a quien se desvía de las directrices del género; esta ansiedad, esta violencia se despliegan fácilmente, y esto es señal de que, de alguna manera, la sociedad sabe que la verdad o falsedad del género son solo convenciones culturales y no necesidades ontológicas.

Parte II
VULNERABILIDAD

Consideraciones sobre la vulnerabilidad

El concepto de vulnerabilidad ha sido un relevante punto de referencia en ciertas discusiones recientes en el seno de la filosofía política y moral desde la perspectiva feminista. Judith Butler proporciona una interesante articulación de esta idea que ha ejercido una gran influencia en el pensamiento contemporáneo. Incide en la importancia que tiene para la ética y la política reconocer la vulnerabilidad que, necesariamente, acompaña nuestra vida desde el principio. La autora comenzó sus reflexiones sobre la vulnerabilidad en los albores de los años 2000. En 2004 se publicó en Estados Unidos *Precarious Life (Vida precaria*, 2006), donde aparecen sus primeras reflexiones sobre cómo nuestra vulnerabilidad y nuestra interdependencia mutua afectan a nuestra comprensión de lo que es una comunidad y nuestra responsabilidad colectiva. Y ha continuado escribiendo y hablando sobre la vulnerabilidad hasta nuestros días, momento en el cual está reflexionando sobre nuestra vulnerabilidad constitutiva en relación con la pandemia del coronavirus.

Son numerosos los textos en los que presenta consideraciones en torno a diferentes aspectos de la vulnerabilidad y sobre la vulnerabilidad en distintos contextos: *Dar cuenta de sí mismo* (2005, en español), *Marcos de guerra* (2009, en español), *Desposesión: lo performativo en lo político* (2017, en español, coescrito con Athena Athanasiou), *Vulnerability in Resistance* (aún sin traducir al español, coeditado con Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay). *La fuerza de la no violencia* (2020, en español). En todo su trabajo desde comienzos de los años 2000, Butler articula las implicaciones éticas de este reconocimiento de la vulnerabilidad. Su tesis: desde que nacemos, somos seres radicalmente interdependientes y necesitamos a los demás para que nuestra vida continúe. Somos seres integrados en una red de relaciones que sostiene nuestra existencia. Sin las demás vidas, la nuestra es imposible.

El hecho de que seamos vulnerables de una manera fundamental tiene una clara implicación moral: los sujetos no somos capaces de cuidarnos de una forma independiente e individual. Por lo tanto, es

imperativo que nos cuidemos mutuamente. Sin estos cuidados mutuos, la vida no es posible. Así, la vulnerabilidad se conecta con la responsabilidad ética.

No obstante, resulta evidente que no todas las personas somos igualmente vulnerables. Si bien compartimos una vulnerabilidad fundamental, constitutiva, hay personas que viven en condiciones de vulnerabilidad aumentada. A este tipo de vulnerabilidad la llama «precaridad». La precaridad es la distribución diferencial de la vulnerabilidad, y se reparte con respecto a ejes de opresión y privilegio que tienen que ver con la clase, la raza, la etnia, el género, la sexualidad, las capacidades, etcétera. Hay personas que, debido a su género o a su sexualidad, viven en situaciones más precarias que otras que ostentan una situación más privilegiada. Esta distribución diferencial de la vulnerabilidad tiene que ver con un concepto que llama «llorabilidad». ¿Qué muertes son dignas de ser lloradas? ¿Qué vidas se echarán de menos si se pierden? En definitiva, una de las preguntas que ha formulado durante décadas: ¿qué vidas importan?

De acuerdo con los planteamientos de Butler sobre la vulnerabilidad, el siguiente capítulo se va a desarrollar en tres partes. Primero, se explicará el concepto de vulnerabilidad de manera detallada para poder comprender mejor su propuesta. La segunda parte se dedicará a exponer cómo esta vulnerabilidad compartida supone para la autora una demanda ética global que nos debería movilizar para responsabilizarnos de los demás. Por último, una tercera parte enunciará cómo la vulnerabilidad se distribuye de manera no equitativa, lo cual genera que haya vidas que importan más y vidas que importan menos: unas vidas que son más protegidas que otras, y vidas que son más lloradas que otras cuando se pierden.

El concepto de vulnerabilidad: precariedad y precaridad

Comúnmente, tenemos una concepción un tanto negativa de la vulnerabilidad, pues suele estar asociada a la pasividad, la debilidad y la falta de capacidad de acción. En su uso más común, este concepto muestra diferentes maneras en las que los individuos o grupos de individuos son susceptibles de sufrir diversos daños, violencia o injusticias. Según esta perspectiva, ser vulnerable significa vivir con la posibilidad de sufrir ataques o daños, ya sean físicos o emocionales. Esta concepción es solo negativa. Sin embargo, la acción de los demás no tiene por qué ser necesariamente dañina; también puede ser una influencia positiva. Nuestra interdependencia no solo está moldeada por los lazos negativos con los demás sino también por las relaciones que sostienen nuestra vida.

Para entender esta perspectiva, pensemos en una bebé recién nacida. Butler, en numerosas ocasiones, utiliza este supuesto como recurso y nos recuerda cómo de vulnerables somos los seres humanos al nacer. Somos seres muy frágiles, que podemos ser dañados fácilmente y, además, sin capacidad para defendernos. Pero, además, dependemos de las personas que nos rodean para crecer, tanto física como emocionalmente. Sin otras personas a nuestro alrededor, moriríamos en cuestión de horas. Necesitamos la relación con las demás personas que nos rodean para sostener la vida, y estas relaciones son también positivas. Por supuesto, las demás personas pueden dañarnos, pero también nos aportan lo que necesitamos para desarrollarnos como personas.

La autora hace hincapié en nuestra indefensión y en la poca capacidad de acción que tenemos cuando nacemos: necesitamos a otros seres para prosperar en el nivel más básico y primordial de nuestra existencia. No es que nazcamos y luego nos volvamos precarios («precaria se hace, no se nace», podríamos decir parafraseando y retorciendo las palabras de Beauvoir) sino que la precariedad es coexistente con el nacimiento mismo. El nacimiento es, por definición, precario. Esto significa que nuestra supervivencia, cuando nacemos, depende de lo que llama en *La fuerza de la no violencia* una «red social de manos». Por lo tanto, somos susceptibles de que nos afecte esta interdependencia. Somos vulnerables a la

transformación de nuestro yo (para bien y para mal, y a varios niveles) a través de nuestras interacciones con otras personas.

La vulnerabilidad es, pues, constitutiva del ser humano: la vulnerabilidad nos constituye. ¿Qué quiere decir esto? Que no somos sujetos totalmente autónomos e independientes; tampoco somos impermeables, ajenos a las relaciones de poder y a nuestras interacciones con las demás personas. Lo que nos rodea influye en nuestra configuración como sujetos de una manera fundamental. El sujeto está siempre, desde los albores de su vida, vinculado a otros. De hecho, esos otros sujetos son fundamentales para su propia formación como sujeto. El yo, entonces, se forma con las demandas de otros yoes, y gracias al apoyo de otras personas. El ser vulnerables no significa ser débiles o vivir en un permanente estado de sufrimiento o necesidad; más bien significa que somos seres afectables, relaciónales y abiertos de manera constitutiva al encuentro con el Otro.

De manera que el sujeto es relacional, esto es, se desarrolla en una constante relación con los otros y con las otras. La filósofa critica así el individualismo propio de nuestras sociedades liberales, y propone una vulnerabilidad constitutiva que nos define como seres a quienes les afectan las interacciones con su alrededor (con otras personas, con nuestra comunidad, con sus instituciones).

Esta concepción del sujeto como fundamentalmente vulnerable podría parecer intuitivamente fácil de comprender, pero, como veremos, tiene consecuencias éticas y políticas que hacen que sea una perspectiva novedosa y bastante progresista en la filosofía contemporánea. Esto sucede porque el sujeto tradicional de la filosofía política liberal se ha cimentado sobre una concepción de sujeto como soberano: un sujeto que es dueño de sí mismo, independiente (no necesita a nadie más para llegar a ser lo que se proponga), autónomo y libre. Esta perspectiva descansa sobre una fantasía de la vulnerabilidad que es una fábula sobre el dominio y el poderío del sujeto moderno. Se trata de una fantasía porque el autodominio total es una imposibilidad. No podemos elegir libremente, sin ningún obstáculo, cómo somos ni qué hacemos. De esta forma se postula una apertura hacia el exterior que es constitutiva: nos constituye como sujetos. A esta apertura la denomina vulnerabilidad.

Esta vulnerabilidad constitutiva se conecta con nuestra interdependencia. Que somos seres interdependientes significa que nos afectamos mutuamente. Nuestro propio cuerpo es interdependiente y

necesita de otros cuerpos para mantenerse vivo. Como afirma Butler, en «Rethinking Vulnerability and Resistance», una conferencia que impartió en Madrid en 2014, el cuerpo es un fenómeno social y está expuesto a los demás; por lo tanto, es vulnerable por definición. Nuestra propia supervivencia depende de nuestra relacionalidad. En este sentido, es crucial desarrollar una concepción de la humanidad en su conjunto que se centre en reconocer los vínculos que nos unen.

En *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, la autora reflexiona sobre la vulnerabilidad en dos niveles entrelazados que van más allá de la concepción negativa de la vulnerabilidad. A estos dos niveles los va a llamar «precariedad» y «precaridad». La precariedad es nuestra vulnerabilidad constitutiva: somos susceptibles de ser afectados por nuestro alrededor y por nuestras interacciones con otras personas: somos permeables, sujetos porosos, en constante interrelación con otros sujetos; somos interdependientes y necesitamos que nos ayuden, que nos apoyen, que nos faciliten la vida en muchas ocasiones. Esto es la precariedad; una condición que es compartida por toda la humanidad. En este sentido, todos los seres humanos somos vulnerables. Sin excepción.

Sin embargo, es obvio que no somos vulnerables de la misma manera, sobre todo si ahora nos centramos en la vulnerabilidad entendida como susceptibilidad de sufrir daño: hay personas que viven en situaciones mucho más precarias que otras. Es observable que hay una distribución de la vulnerabilidad; una distribución que depende del género, la clase social, la raza, el país en el que se reside, la edad que se tiene y muchos otros factores. La vulnerabilidad se ve sistemáticamente aumentada y distribuida geopolíticamente por las diferentes condiciones socioeconómicas que deben abordarse para comprender la precarización de ciertas poblaciones (generizadas, sexualizadas, racializadas, etcétera).

La precariedad es un rasgo universal, compartido por todos los seres humanos, mientras que la precaridad es un estado de vulnerabilidad específico que depende de ciertos factores que se pueden analizar y sobre los cuales se puede intervenir para tratar de aliviar la situación precaria.

A lo largo de su obra Butler comenta en diversos apartados (en *Marcos de guerra* o en «Rethinking Vulnerability and Resistance», por citar dos ejemplos) que nuestra interdependencia no es únicamente una cuestión humana sino que va más allá y adopta una perspectiva

postantropocéntrica afirmando que también tenemos una interconexión constitutiva con el resto de los animales y con el planeta en su conjunto (hace especial hincapié en nuestra conexión con el planeta en su último libro hasta la fecha, *La fuerza de la no violencia*).

Responsabilidad global y capacidad de acción

Negar nuestra vulnerabilidad constitutiva es caer en una fantasía de la invulnerabilidad paralizante y aislante: pensarnos como sujetos totalmente independientes imita a reflexionarnos en términos de una individualidad radical que puede llevar al individualismo menos solidario. Por el contrario, aceptar la vulnerabilidad nos anima a hacer la vida, tanto la propia como la ajena, más soportable. Darse cuenta de cómo nuestra propia vida no es sostenible ni soportable en soledad es ya un acto de transformación, pues nos invita a relacionarnos de manera diferente. ¿Qué implica esta transformación para nuestra forma de relacionarnos? Entender la vulnerabilidad como una condición humana compartida y, a la vez, distribuida políticamente cambia la forma en que nos consideramos responsables del bienestar de los demás. Si entendemos que somos interdependientes, nuestras acciones alcanzan un impacto en la precaridad de los demás. La manera en la que otras personas se comportan me afecta, y las decisiones que yo tomo en mi vida les afectan a su vez. Esta interdependencia constitutiva nos hace salir de marcos individualistas para pensar en la colectividad de una manera mucho más íntima y, tal y como veremos, más responsable.

Butler, en una entrevista que le realizó Elvira Burgos, recogida en su libro *Qué cuenta como una vida*, considera que el mayor peligro político es el del sujeto autónomo y monolítico que trata de establecer límites e impermeabilidades absolutos, porque es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Afirma que no se puede construir ninguna ética o política sólida sobre esa base. El punto de partida de la moralidad no es el yo soberano e invulnerable del sujeto moderno tradicional, sino un sujeto que siempre está constitutivamente enredado con los demás. La aceptación de la vulnerabilidad como constitutiva, para Butler, fomenta la modestia, la generosidad, la paciencia, la tolerancia y el perdón, virtudes que actúan en contra de la violencia ética que resulta del individualismo y la ficción de invulnerabilidad que no consideran nuestras relaciones constitutivas con los demás.

Esta interdependencia en la que también somos responsables ante los demás, porque lo que hacemos les afecta, nos impone obligaciones éticas no solo con las personas más allegadas, sino con todas.

Tenemos, entonces, obligaciones éticas globales, y son relevantes en nuestros tiempos. Vivimos en un mundo globalizado e hiperconectado en el que encontramos comunidades, naciones y grupos enfrentados entre sí. ¿Cómo respondemos a nuestras obligaciones éticas globales en este mundo enfrentado y polarizado? ¿Qué consecuencias tiene darnos cuenta de que estamos fundamentalmente unidos a grupos y personas que no hemos elegido y que pueden ser, incluso, contrarias a lo que pensarnos y representar valores contrarios a los que apoyamos?

Butler observa que el factor de la distancia es importante para ciertas corrientes de la filosofía moral y ética, como por ejemplo para el comunitarianismo, que incide en el papel de la comunidad cercana en nuestra formación como sujetos sociales. Desde esta perspectiva, la cercanía impone ciertas demandas para honrar la integridad corporal, la no violencia, y los derechos de las personas que nos rodean. No obstante, para la autora es un hecho que en nuestro mundo contemporáneo a veces nos encontramos moralmente escandalizadas por cosas que ocurren en el otro lado del planeta. Este escándalo moral no parece estar fundado en un lenguaje o una identidad común, o en la proximidad física del evento que nos indigna; parece ser que hay una solidaridad que atraviesa el tiempo y el espacio. La filósofa está, pues, en contra de la idea de que las obligaciones éticas únicamente emergen de un contexto delimitado y cercano: de comunidades que comparten fronteras, lenguaje, que constituyen un pueblo o una nación.

En nuestro mundo globalizado, esta demanda ética también viaja a través de las imágenes de conflictos que nos llegan desde la lejanía; fotografías y vídeos que se cuelan en nuestras pantallas; imágenes de sufrimiento humano que nos obligan a plantearnos algunas cuestiones; ¿está ocurriendo tan lejos que no me concierne? ¿Está ocurriendo tan cerca que me abruma sentirme responsable? ¿Por qué debo responsabilizarme de este asunto si no estoy involucrada personalmente? ¿Por qué debo responsabilizarme de esto si quienes tuvieron la culpa fueron mis ancestros? Butler adopta aquí una postura levinasiana sobre el rostro del Otro que nos llega a través de imágenes y nos interpela éticamente.

Estas demandas éticas están por todas partes hoy en día, y no las solicitamos expresamente: imágenes con el rostro del Otro aparecen en nuestras pantallas de televisión de ordenador, del teléfono, en el periódico, en un anuncio, en una protesta que vemos por la calle. Siguiendo a Susan Sontag, Butler cree que este asedio es a la vez

abrumador y paralizante. No obstante, el que nos afecte ya es incentivo para la acción. Solamente actuamos cuando algo nos moviliza; y esto sucede cuando algo nos afecta desde fuera. Algo proveniente de una vida ajena llega a la mía y me interpela. Vemos algo que nos afecta y que nos llama a la acción; entonces, tomamos el impulso para actuar y tratar de corregir una injusticia. Este movimiento ético se nos impone sin nuestro consentimiento: la demanda ética llega sin que la hayamos llamado previamente. No elegimos ver lo que se nos enseña, que llega a menudo de manera súbita, y no elegimos lo que nos afecta ni cómo nos afecta. Sí elegimos, en cambio, cómo actuamos.

Esta elección es posible porque somos seres con agencia, es decir, con capacidad para actuar. La agencia transformativa es una de las principales preocupaciones butlerianas, como vimos al tratar el capítulo sobre la performatividad. Los sujetos somos vulnerables a que lo que ocurre a nuestro alrededor nos afecte; sin embargo, eso no significa que nuestro entorno nos configure de manera determinista, es decir, de una manera totalmente predeterminada contra la que no podemos hacer nada. Es fundamental entender el sujeto de una manera compleja: inserto en una red de relaciones que posibilita su vida y que, al mismo tiempo, le coarta en muchos aspectos; sin embargo, esta red de relaciones no es algo que se imponga de manera monolítica y definitiva al sujeto, sino que el sujeto vulnerable interactúa de una manera dinámica con su entorno. Esto es lo que trata de explicar con su teoría de la performatividad de género; cómo las normas de género, que nos preceden, marcan ciertas pautas que hemos de seguir para ser reconocibles: cómo esas pautas son estrechas y generan violencia en muchas ocasiones: cómo los sujetos no podemos deshacernos completamente de estos marcos de reconocimiento; cómo tenemos, sin embargo, capacidad de acción para vivir nuestro género en formas que, en ocasiones, los marcos de comprensión que las normas de género dictan no habían previsto; cómo hay subversiones de género que hacen que las normas de género se transformen, se flexibilicen, y den cabida a expresiones de género que antes ni siquiera eran concebibles.

La vulnerabilidad se relaciona con la performatividad y se hace eco de los dobles filos performativos. Nuestra vulnerabilidad tiene una doble naturaleza, un doble filo; somos vulnerables porque somos constitutivamente vulnerables, pero también porque nos sometemos a sistemas simbólicos, a conjuntos de normas simbólicas y sociales que dictan muchos aspectos de nuestras vidas y que nos preceden. Cuando

llegamos al mundo, estos sistemas ya existen, y nos conformamos como sujetos de forma performativa, atendiendo a estas normas y tratando de incorporarlas (en el sentido de hacerlas parte de nuestro cuerpo). Nuestra existencia se conforma performativamente con respecto a ciertas normas sociales, lingüísticas, culturales, simbólicas, etcétera y, en este sentido, somos vulnerables y estamos sujetos a ellas. Cuando decimos que estamos sujetos, hacemos referencia a la forma en la que Foucault utiliza el término «sujeto»; una individualidad que ha vivido, que está viviendo, un proceso de subjetificación, pero también una individualidad que está sujeta, atada, constreñida.

No obstante, la performatividad posee, a su vez, esa doble dimensión que tiene que ver con el reconocimiento, por un lado, y con la exclusión, por el otro. Precisamos incorporar a través de la repetición performativa las normas sociales para que se nos reconozca como sujetos y, a su vez, tenemos que excluir la repetición de otras normas sociales que no encajan con aquella identidad que queremos vivir. Por ejemplo, para ser una persona masculina hay que repetir performativamente las normas de género masculinas; pero no únicamente; también hay que rechazar todo aquello que tiene que ver con la feminidad. El reconocimiento de la masculinidad pasa por la exclusión de la feminidad, y viceversa.

¿Qué ocurre si no se excluyen esos rasgos femeninos al tratar de tener una identidad masculina? Que se corre el riesgo de sufrir exclusión social. Existen castigos sociales (insultos, amenazas, agresiones, por ejemplo) por no incorporar de manera adecuada las normas de género, y por no excluir las contrapartes correspondientes.

Así, somos seres con capacidad de acción y podemos decidir, en cierta manera cómo respondemos a la llamada ética que emana del rostro del Otro. Butler nos invita a que pensemos la responsabilidad en términos globales, atendiendo a los lazos de vulnerabilidad constitutiva y de interdependencia que nos unen.

Llorabilidad

Butler acuña el concepto de llorabilidad (*grievability*, en inglés) para referirse al reparto diferencial del duelo. Existen formas generalizadas de desigualdad que establecen que algunas vidas son más vivibles y, en el caso de ser perdidas, más llorables que otras. En definitiva, se llora más la pérdida de ciertas personas que de otras. Esta desigualdad se instaura según unos marcos de comprensión que definen lo que entendemos por humano. Pero ¿qué sujeto se puede reconocer como humano? En el caso del género, por ejemplo, ya hemos visto que existen dos categorías estrechas e inflexibles que se emplean para categorizar la complejidad del espectro del género humano. A decir verdad, las personas que no se clasifican fácilmente en alguna de las dos categorías de género disponible tienen más dificultades para ser reconocidas como plenamente humanas. Este es el sentido de la pregunta butleriana por los cuerpos que importan. Dado que los marcos de comprensión con los que definimos lo humano cambian histórica y culturalmente, al clasificar a ciertas personas como llorables o no llorables no se está diciendo nada sobre el valor intrínseco de una vida, sino de su situación en un contexto particular. Prestarle atención a cómo el duelo se performa colectivamente dice mucho de los marcos de comprensión que se manejan para enmarcar la vida del Otro. ¿Cuándo lloramos la muerte de alguien? ¿Cuándo la ignoramos? ¿Cuándo es insoportable la muerte de una sola persona? ¿Cuándo la pérdida de la vida de muchas personas no se considera importante?

En las décadas de 1970 y 1980, en Estados Unidos, la gran mayoría de personas gais o lesbianas no le podían contar a su familia que habían roto una relación. La autora se dio cuenta de que había mucha gente pasando duelos por pérdidas emocionales dolorosas en privado, sin reconocimiento público alguno. Durante los primeros años de la pandemia del sida, muchos gais y lesbianas no podían visitar a sus parejas enfermas, y no podían contar a sus familias que sus parejas habían contraído la enfermedad, o que habían muerto. Esta vivencia sería decisiva para Butler a la hora de conformar su pensamiento feminista en los años 80 y 90. Igualmente, sus reflexiones sobre la guerra tras los estremecedores ataques del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas resultaron fundamentales para definir su concepto de llorabilidad.

En *Vida precaria*, Butler reflexiona sobre la violencia y los actos de duelo públicos a raíz de los ataques del
11-S
y la pérdida de vidas en territorio estadounidense, de la situación de conflicto entre Israel y Palestina, y de la detención de combatientes enemigos en Guantánamo. En este contexto, Butler se vale del duelo para pensar en la ética y la política, y se pregunta qué consecuencias podemos extrapolar del análisis de nuestras experiencias de duelo y de cómo reaccionamos (o no) a la pérdida de ciertas vidas. Para esta autora, una de las enseñanzas del duelo es que reconocemos y aceptamos que somos susceptibles de que nos afecte el Otro.

No se puede entender la pérdida de una vida si, en primer lugar, no se la considera como viva. A raíz de los ataques del
11-S
y de la convulsa situación geopolítica subsiguiente, la filósofa reflexionó sobre los diferentes grados de llorabilidad de la humanidad. Al respecto, argumentó que, tras los ataques del
11-S,
los medios mostraron imágenes gráficas de quienes murieron junto con sus nombres, sus historias y las reacciones de sus familias. A través del duelo público estas imágenes pasaron a ser un icono para la nación de Estados Unidos. Butler observó que había menos duelo público por los ciudadanos no estadounidenses y ninguno en absoluto por los trabajadores ilegales de las Torres Gemelas. Poco después, el presidente Bush decidió que ya no era tiempo de llorar, sino de actuar. Actuar, en este caso, significaba entrar en una guerra en la que personas de otros territorios iban a perder la vida y sus muertes no serían reconocidas ni lloradas públicamente, y desgraciadamente todavía no lo son a fecha de hoy.

La distribución diferencial del duelo público es una cuestión política de enorme calado. Butler se pregunta: ¿Por qué los gobiernos tratan tan a menudo de regular y controlar quién tendrá una vida llorada públicamente y quién no? ¿Por qué cuando ocurre una desgracia a veces obtenemos únicamente cifras sin rostros ni historias detrás, y en otras ocasiones conocemos hasta el más mínimo detalle? ¿Cómo se decide esta llorabilidad diferencial, y qué objetivos se buscan al diferenciar de ese modo a la ciudadanía global?

Es importante poner de manifiesto que hay vidas que no se consideran dignas de ser vividas, dentro de ciertos marcos de comprensión. Eso significa que cuando se pierdan, esas vidas no serán

lloradas. Es más, hay vidas que ni siquiera serán registradas como pérdidas. ¿Cómo podemos llorar la muerte de alguien cuya vida es invisibilizada? A esta invisibilización la llama «desrealización». Una vida desrealizada es una vida que es arrojada fuera de los marcos de comprensión de lo que es una vida digna de ser vivida. Son vidas que no son vidas de verdad, vidas que ven su realidad y su verdad negada. En estas condiciones, el Otro se reduce a la categoría de muerto en vida. En palabras de Butler en *Vida precaria*: «La desrealización del "Otro" significa que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro». La desrealización de la pérdida socava los vínculos humanos fundamentales.

Ciertas vidas se deshumanizan, se colocan fuera de los marcos de comprensión de lo que nos permite concebir una vida como humana. En ese sentido, no existen. Esto es lo que Judith Butler denomina una «contradicción performativa»; obviamente son personas que existen pero, al mismo tiempo, no lo hacen. La filósofa realiza esta contradicción performativa a propósito, para mostrarnos cómo lo que consideramos real, lo que creemos que son vidas que importan, no es neutral ni evidente, sino que depende de marcos de comprensión que están atravesados por relaciones de poder. Estos marcos de comprensión no son neutrales: producen una distribución diferencial de la vulnerabilidad que provoca que unas vidas se protejan más que otras y que haya algunas por las que ni siquiera nos lleguemos a preocupar.

El subtítulo de *Vida precaria* es *El poder del duelo y la violencia*, y considero que es importante insistir en la expresión «el poder del duelo». En este libro, la autora escribe que, al estar de luto, nos sometemos a las transformaciones que se producen como efecto de la pérdida. Estar de luto es aceptar la transformación de la pérdida. Dicha tarea requiere que se admita que una pérdida ha tenido lugar. Y para poder admitir una pérdida, debemos aceptar que la otra vida estaba de alguna manera atada a la nuestra. Al llorar la pérdida de una vida, acepto que estoy compuesta por otras personas y que, al fallecer estas, he perdido una parte de mí misma. Por el contrario, no llorar pérdidas, no registrar las muertes de ciertas personas, supone ignorar ese vínculo que nos une y cerrar las puertas a la posibilidad de valorar los lazos y las relaciones de interdependencia en las que vivimos. El duelo, en este sentido, es poderoso: abre una posibilidad al reconocimiento de nuestra relacionalidad constitutiva.

El duelo es poderoso asimismo en un sentido transformador y

subversivo. La expresión colectiva y pública de duelos que no entran en nuestros marcos de comprensión es un ejercicio que tiene el potencial de transformar el mismo marco de comprensión. Aparecer en el espacio público de una manera no autorizada tiene un potencial disruptor transformador, exactamente igual que performar un género de una manera no autorizada puede potencialmente transformar la rigidez de las normas de género. En *Marcos de guerra* (2009, 2009 en castellano), la autora afirma que determinar qué vidas son lloradas y qué vidas no son consideradas dignas de serlo es un acto de enmarcar: es decir, un acto de poder que determina un marco a través del cual se interpreta el mundo. El marco es el que le dota de sentido a las experiencias y vivencias de una vida mientras que se le niega a otras: un marco que permite que se llore la muerte de los habitantes de un país y otras muertes sean solamente tratadas como estadística.

De este modo, analizar los marcos que rodean la llorabilidad nos aporta información sobre qué vidas importan y qué vidas son arrojadas a la abyección. Volviendo a *Vida precaria*, arguye que el duelo puede proporcionarnos recursos para replantearnos ciertas ideas sobre la comunidad y las relaciones internacionales. ¿Qué ocurriría si le diéramos la misma importancia a la pérdida de cualquier vida, venga de donde venga, ame a quien ame, tenga la religión que tenga, haya hecho lo que haya hecho? ¿Qué pasaría si valoráramos cada vida y nos doliese la pérdida de cualquiera de ellas? ¿Tendría esto consecuencias para los mecanismos de protección de las vidas mientras aún pueden ser vividas? Butler considera que un luto igualitario ofrece la posibilidad de ampliar la propia concepción de lo humano; una concepción de lo humano que atiende a la precariedad compartida y que trata de luchar en contra de la distribución diferencial de la vulnerabilidad, de manera que todas las vidas acaben importando de igual modo.

Hasta ahora hemos visto cómo Butler define la vulnerabilidad como un rasgo constitutivo de la humanidad que es distribuido geopolíticamente debido a relaciones de poder, infraestructuras desiguales y marcos de comprensión que generan que unas vidas sean más importantes que otras. Utiliza el concepto de llorabilidad para indicar qué vidas importan: las vidas que se lloran cuando se pierden, las vidas que son protegidas. En el siguiente capítulo veremos cómo la vulnerabilidad se relaciona con la resistencia y cómo la forma de resistencia que Butler propone es siempre no violenta.

Resistencia y no violencia

Vulnerabilidad y resistencia

La autora entiende la resistencia como una forma social y política que está relacionada con, e influenciada por, la vulnerabilidad. La resistencia es la oposición a regímenes injustos y violentos que moviliza la vulnerabilidad como parte de su capacidad de acción. Como veremos, la vulnerabilidad no es ni totalmente pasiva ni totalmente activa, sino que opera en una región intermedia ya que el sujeto tiene agencia y, a la vez, está constreñido por las estructuras de poder.

En ese sentido, parte de la consideración común que se tiene de la relación entre vulnerabilidad y resistencia para complejizarla a varios niveles. En la Introducción de *Vulnerability in Resistance* (2016, aún no se ha traducido al castellano) que firma junto a Leticia Sabsay y Zeynep Gambetti, las autoras consideran que, usualmente, y según un marco binario, la vulnerabilidad se asocia con la pasividad, la debilidad, la cobardía y, en última instancia, con la feminidad: por otro lado, la resistencia se vincula con la actividad, la agencia, la fuerza, el coraje y, como contrapartida, siguiendo el esquema binario de las normas de género, con la masculinidad. Según la opinión de las autoras resulta fundamental romper esta dicotomía y pasar a considerar la vulnerabilidad y la resistencia en una relación mucho más compleja y dinámica, en la que la pasividad y la actividad, la debilidad y la fuerza, no operan como polos de un binomio. La vulnerabilidad y la resistencia no son polos opuestos; hay resistencia en la vulnerabilidad y hay vulnerabilidad en la resistencia.

¿Es la resistencia la superación de la vulnerabilidad? ¿Es el objetivo de una protesta eliminar la vulnerabilidad? La resistencia no es lo opuesto a la vulnerabilidad; no es lo que ocurre cuando alguien se resiste a su vulnerabilidad y sale de esa lucha más fuerte: eso es imposible porque, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, la vulnerabilidad es constitutiva; no hay manera de pasar a ser invulnerable o de superar la vulnerabilidad. Por otra parte, este

empeño en librarse de la vulnerabilidad forma parte de un ideal machista que se basa en el binarismo descrito más arriba y que une lo femenino con la pasividad y la debilidad, y lo masculino con la resistencia y con todo lo opuesto a la vulnerabilidad; con la invulnerabilidad. La invulnerabilidad, en palabras de Butler, es un imposible: no obstante, considera que nuestra sociedad vive inmersa en una fantasía de la invulnerabilidad y de la soberanía. En el capítulo siguiente nos plantearemos los efectos que ha tenido esta fantasía y cómo combatirla.

Butler expone un interesante juego entre la vulnerabilidad y la resistencia en el capítulo que escribe en el libro coral *Vulnerability in Resistance*. Veamos cómo se desarrolla. Existe una vulnerabilidad constitutiva que nos hace susceptibles a la interacción con los otros cuerpos y con las relaciones de poder que nos rodean: dada esa susceptibilidad fundamental, podemos vernos sometidas a una situación de precaridad concreta: si encontramos esa situación injusta, podemos salir a la calle a manifestar nuestro descontento en el espacio público: en estas manifestaciones públicas pedimos una mejora de las condiciones de vida y un descenso de los niveles de precaridad; al salir a la calle, nuestra precariedad se ve, en realidad, aumentada, pues nos sometemos siempre a los riesgos anteriormente mencionados; si la protesta es potente y sostenida en el tiempo, es posible que se consiga el objetivo político de disminuir la precaridad y, entonces, las condiciones de vida mejoren con respecto a la situación inicial. Así, paradójicamente, hay que pasar por un aumento de la precaridad para poder conseguir una disminución de la misma. Además, existe otro aspecto más de la vulnerabilidad que se manifiesta en las protestas en el espacio público; las instituciones también son vulnerables; no son invulnerables, impermeables, sino que son vulnerables al cambio y podemos hacer que se modifiquen con nuestros actos.

La resistencia conlleva, precisamente, movilizar la vulnerabilidad: la vulnerabilidad es potencialmente una fuerza movilizadora. El objetivo de una protesta o una movilización política no es llegar a ser invulnerable, sino que se moviliza una vulnerabilidad preexistente para exigir, desde una situación de precaridad, infraestructuras que hagan la vida más vivible. ¿Qué ocurre cuando nos manifestamos, cuando los cuerpos salen a la calle mostrando su indignación por algo inaceptable o invivible que está pasando? A decir verdad, los cuerpos se exponen, siempre hay un riesgo corporal; riesgo de detención, de sufrir heridas por una pelea con contramanifestantes, de sufrir violencia verbal o, incluso, de verse en peligro de muerte. Por lo que

se da una relación obvia entre la resistencia y la vulnerabilidad. Se suele considerar que primero te resistes y luego te ves enfrentada a tu propia vulnerabilidad. No obstante, de acuerdo con el pensamiento de la autora, la vulnerabilidad aparece antes incluso de la manifestación o la protesta, sobre todo en manifestaciones que protestan contra la precaridad; hay, como mínimo, un reconocimiento previo de la situación de precaridad en la que se ven instalados ciertos sujetos. En este sentido, Butler nos recuerda que dependemos de estructuras e instituciones que sostengan nuestra vida. ¿Qué ocurre cuando estas fallan (porque lo hacen, y de manera constante)? Se nos despoja de protección, de techo, de refugio; nos vemos, quizá, siendo vulnerables a la intemperie o, incluso, a la violencia en la calle. Cuando la infraestructura falla, la vulnerabilidad se manifiesta de forma más clara. No es que la vulnerabilidad se cree por la desprotección, sino que esta hace que la vulnerabilidad se exponga de forma más obvia.

La resistencia y la vulnerabilidad se hallaban ya presentes en la performatividad de género; somos susceptibles a las normas de género, pero también somos capaces de actuar, incluso en contra de ellas. Según la dimensión dual de la performatividad que hemos visto, continuamente estamos actuando y siempre hay algo que nos afecta. Esta es una de las razones por las que la performatividad no puede ser reducida al voluntarismo. Nos encontramos viviendo en un mundo de categorías y descripciones mucho antes de que empecemos a clasificarlas críticamente o a entenderlas siquiera. De esta manera, somos vulnerables a discursos que nunca elegimos. Paralelamente, sugiere que existe una relación dual con la resistencia que nos ayuda a entender lo que comprende por vulnerabilidad.

El poder de la no violencia agresiva

La vulnerabilidad es para nuestra autora un portal hacia el futuro que abre la posibilidad de pensar una política de la no violencia y otra manera de entender las relaciones sociales. Hoy en día, en nuestras sociedades no igualitarias, somos conscientes de que algunos grupos son más vulnerables que otros. Sin embargo, también podríamos entender, como nos propone insistentemente, la vulnerabilidad como una parte de la vida que es compartida globalmente y que visibiliza los lazos que nos unen. Si queremos reparar el mundo y el planeta, tenemos que liberarlo de una economía de mercado que se beneficia de una distribución necropolítica de la vida y de la muerte, y apostar por una política de la vida: una reflexión sobre las condiciones de vida que compartimos para poder construir vidas más vivibles en un contexto de igualdad y de no violencia. Una política de la vida tiene posibilidades reaccionarias (por ejemplo, los llamados movimientos provida) pero la preocupación butleriana central es por la generación de unas condiciones de vida igualitarias y justas. ¿Cómo plantearse una reproducción de la vida igualitaria? ¿Cómo pensamos las estructuras de cuidado o de apoyo económico de manera igualitaria? ¿Cómo organizamos las condiciones de vida para poder vivir según principios básicos normativos tales como la justicia, la libertad y la igualdad? Estas son algunas de las preguntas, que nos plantea para que reflexionemos sobre las posibilidades de implementación de un mundo radicalmente igualitario, justo y no violento.

Una ética de la no violencia, tal y como expone Butler en su último libro *La fuerza de la no violencia* debe conectarse con la demanda política más amplia de la igualdad social. Dicho de otro modo, las demandas por la igualdad social han de incluir una ética de la no violencia. La no violencia es definida por esta filósofa como una práctica de resistencia que es posible, incluso obligatoria, precisamente en el momento en el cual el hecho de actuar de manera violenta parece lo más justificado.

La no violencia no es una postura pasiva sino activa, de rechazo total de cualquier acto que pueda dañar a otras personas, y un compromiso con la igualdad radical. La no violencia no es una falta de acción sino una afirmación activa del valor de la vida propia y ajena, humana y no humana. Como expondremos más adelante, se parte de

pensar la vulnerabilidad, la resistencia y la dependencia para poder pensar en una no violencia agresiva; una no violencia que emerge en medio del conflicto, pues el conflicto no se puede eliminar, y que es un compromiso activo por elegir la no violencia precisamente en ese momento de conflicto en el cual resultaría más obvio, e incluso justificable, acudir a una respuesta violenta.

Consideraciones psicosociales sobre la violencia

La autora suele enfrentarse con cierto escepticismo cuando habla en público sobre la no violencia. Hay quienes desde la izquierda consideran que la violencia es la única, o la más efectiva herramienta para la transformación social; también hay quienes consideran que debería mantenerse como una opción a nuestra disposición en caso de necesidad y que la violencia es tácticamente necesaria para derrotar la violencia sistémica o un régimen violento. Pero ¿qué distingue la violencia de la izquierda de la violencia estatal o institucional? Si la violencia es un medio, ¿cómo se consigue que no cristalice como un fin y no se perpetúe? En definitiva, ¿cuándo se ha de detener la violencia?

Otra de las cosas que le suceden, es que con frecuencia la tildan de ingenua o idealista por proponer un mundo sin violencia como horizonte ético y político. Se considera que pide un imposible. A esto, ella responde: pidamos lo imposible. Pedir lo imposible es pensar más allá de lo que existe o es concebible en este momento concreto. A quienes le tachan de ingenua, les pregunta: «¿Querríamos vivir en un mundo donde nadie pidiera el imposible de un mundo sin violencia?». Casi siempre recibe respuestas negativas. La apuesta por la no violencia es una lucha por el mantenimiento de los lazos que nos unen, una lucha en contra de todo aquello que quiere destruirlos, una lucha por la afirmación de la vida por encima de la destrucción.

Uno de los principales retos a los que se enfrenta al proponer esto es definir qué entendemos por violencia y por no violencia. ¿Qué es violencia? ¿Solo golpes físicos? Los actos de habla hirientes, ¿son violencia? ¿Puede el lenguaje ser violento? ¿Pueden las estructuras legales y socioeconómicas ser violentas? ¿Podríamos considerar que las estructuras dan golpes metafóricos a los cuerpos de las personas precarizadas? ¿Es el disentimiento público (mostrado en forma de manifestaciones, acampadas, asambleas, boicots, huelgas, escraches) violento?

Como suele ser usual en su forma de hacer filosofía, y como quien lee estas líneas ya podrá anticipar, problematiza las definiciones usuales de violencia y no violencia. Cree que es fundamental pensar la

violencia más allá de una relación entre dos términos; uno que golpea y otro que recibe un golpe. La violencia es algo más que eso, aunque, por supuesto, toda consideración sobre la violencia tiene que ser capaz de explicar por qué y cómo se dan golpes físicos concretos en ciertos encuentros. Pero la violencia va más allá de esas manifestaciones violentas concretas, que se concretizan en golpes dados y recibidos.

Además, la filósofa nos invita a pensar en otro aspecto fundamental: ¿por qué prácticas no violentas pasan a considerarse violentas? Utilizando a autores como Franz Fanon o Walter Benjamín, concluye que la violencia, de hecho, se le suele atribuir con mayor frecuencia a quienes sufren más por ella, en ocasiones hasta la muerte. Parece que hay una guerra política a nivel semántico que trata de crear confusión sobre el significado de la violencia, de manera que se convierta en un significante vacío, pero a la vez cargado de significado, que se puede movilizar en caso de necesidad. El hecho de que el disentimiento, la protesta política, o la pobreza (por ejemplo, es lo que se sugiere al calificar el desembarco de inmigrantes en las costas como una «invasión») se etiqueten como violencia pone en evidencia que tenemos que hacer un esfuerzo por redefinir nuestro vocabulario político para pensar la violencia y la resistencia a la violencia, teniendo en cuenta cómo el lenguaje se retuerce y se utiliza desde el poder, y tratando de retorcerlo y resignificarlo para obtener resultados más igualitarios e inclusivos.

Estas reflexiones sobre la confusión semántica le llevan a considerar, pensando con Max Weber, Antonio Gramsci o Walter Benjamín, cómo el Estado mantiene el monopolio de la violencia (es una de las características de los Estados modernos) demonizando la protesta, calificándola como violenta, para justificar acciones letales como autodefensa. En ocasiones, como es el caso de la población negra en Estados Unidos, se demoniza a colectivos en su conjunto y se marca a ciertas personas como violentas por pertenecer a lo que se define como un tipo violento de gente, aunque no se cometan individualmente actos violentos. La propia posibilidad de una confusión semántica es señal de que la violencia es siempre interpretada y, por tanto, se le pueden dar diferentes significados. Esto no significa que sea reducible a la interpretación, a un modo arbitrario o subjetivo de ver las cosas, sino que la violencia se significa dentro de ciertos marcos de comprensión y, en ocasiones, diferentes personas utilizan distintos marcos de comprensión para analizar un fenómeno, y estos marcos de comprensión pueden resultar inconmensurables. La autora pretende, en última instancia, generar un nuevo marco de

comprensión que conceptualice la violencia y la no violencia teniendo en cuenta sus oscilaciones semánticas en marcos políticos que pueden estar en conflicto.

Otro de los aspectos que dificultan la apuesta por la no violencia y la propia definición de lo que es violencia es que la agresión forma parte de nuestra vida psíquica. La violencia y la no violencia se encuentran en el espacio entre la vida psíquica y la vida sociopolítica, pues hay elementos psicológicos, sociales y políticos que considerar. De esta forma, la reflexión ética sobre este debate también debe situarse en este espacio. Butler analiza ciertas consideraciones de Sigmund Freud en torno al instinto de muerte como parte de la vida que hace que tengamos que convivir con impulsos agresivos y destructivos y aprender a gestionarlos. El objetivo de una no violencia agresiva, para Butler, es la de una vida ética en la que la agresión, la pena o la rabia no lleven directamente a la violencia, en la que podamos aceptar la dificultad, y en ocasiones la hostilidad, de unos lazos sociales que nunca elegimos.

Se hace conveniente reconocer que la agresión forma parte de nuestra vida psíquica. Si no lo hacemos y pensamos que la agresión siempre viene de fuera, entonces nunca podremos reconocer la demanda ética impuesta por la no violencia. Así pues, nuestra autora aboga por redirigir la agresión hacia todo aquello que amenace la vida y ponga en peligro la persistencia orgánica de nuestras vidas interconectadas.

Teniendo en cuenta todo lo explicado hasta ahora, podemos entender que no es fácil definir la violencia de una manera unívoca para hallar un consenso. Esto es así porque vivimos en un momento político en el que el poder de los Estados para redefinir la violencia es usado para aumentar su poder, desacreditar la oposición o justificar acciones que podrían ser reprochables, tales como encarcelamientos o muertes de civiles. La violencia y la no violencia se usan de maneras diversas y perversas. Esto no debe conducinos al nihilismo o al relativismo caótico, sino a activar nuestro espíritu de crítica para ser capaces de aceptar la dificultad y la complejidad del tema.

Crítica al individualismo

La crítica butleriana al individualismo está ya presente en sus consideraciones sobre la vulnerabilidad y la interdependencia. En *La fuerza de la no violencia* hace hincapié en la idea de que el individualismo no puede ser la base de la ética o de la política.

Parte de que la crítica al individualismo se relaciona con sus reflexiones sobre la interdependencia y la llorabilidad. La interdependencia social caracteriza nuestra vida. En este sentido, la violencia es un ataque a la interdependencia, a las personas con las que nos relacionamos y, más importante aún, a los mismos lazos que nos unen. Actuar violentamente contra alguien es ignorar nuestra relacionalidad e interdependencia constitutiva. El sujeto se deshace a sí mismo a través de la violencia, se niega a sí mismo, niega su vulnerabilidad constitutiva y se ve engañado por una fantasía de invulnerabilidad. Si opino que los lazos con los demás no me afectan o ni siquiera existen porque soy un sujeto independiente y autónomo, entonces no tendré ningún problema en segar esos lazos o en convertirlos en lazos de odio: si soy un sujeto impermeable, las relaciones con los otros sujetos no me interesan ni me afectan, con lo cual no tengo que poner especial cuidado en que sean relaciones buenas y de cuidados. Porque somos seres interdependientes, actuar violentamente es dañar una relación que nos define.

Además, critica las teorías políticas liberales que proponen un estado de naturaleza. Estas teorías sugieren un estado natural, prepolítico, en el cual los individuos se relacionan de diferentes modos y llegan a diferentes maneras de resolver el conflicto a través de pactos políticos que inauguran la sociedad. Jean-Jacques Rousseau, uno de los filósofos políticos que propone una de estas teorías, ya dejó claro que se trataba de un relato, una fantasía, una ficción. No obstante, que sea una ficción no significa que no tenga efectos en nuestros marcos de comprensión, sino más bien todo lo contrario: se trata de teorías que han tenido una notable influencia en nuestra forma de pensar la sociedad y la política.

Existen diferentes caracterizaciones del estado de naturaleza. Al respecto, no entra a analizarlos en detalle, sino que utiliza sus rasgos básicos para entender la ficción fundacional de nuestra teoría política

occidental. El estado de naturaleza es una fantasía, entendiendo fantasía como un deseo consciente, ya sea individual o colectivo. ¿Qué deseos se manifiestan en las teorías liberales del estado de naturaleza? Según la autora proyectan una descripción normativa del individuo. Estas teorías, ya lo criticaba con mofa Karl Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, no explican el proceso de individuación, sino que presentan a un individuo formado. El individuo que muestran es un hombre solo, autosuficiente, independiente, solitario, adulto, capaz de hacer todo sin necesitar a nadie. Es un estado de naturaleza que se da a conocer como prepolítico y natural, pero que ya tiene normas de género y una consideración particular (y generizada) de la vulnerabilidad, la independencia y la dependencia. Se presenta este individuo como un hombre adulto: no ha sido nunca un niño, nunca ha sido cuidado, nunca ha necesitado relaciones sociales o de parentesco para crecer. Hay una desaparición total de la alteridad en la escena inaugural: el «Otro» (las mujeres, las niñas, los niños) ha sido eliminado.

Esta idea de que el individuo es autosuficiente, autónomo, e independiente conlleva el olvido de los lazos sociales que nos unen. Si ser un individuo es ser independiente, ¿qué significa ser dependiente? Los seres dependientes no entran dentro de la consideración de sujetos. Desde estas teorías que se centran en individuos autónomos e independientes se rechazan las relaciones sociales y se fomenta el pensar solamente en términos del individuo y no de la colectividad; en el mejor de los casos, la colectividad es un agregado de individuos. Para alejarnos del individualismo, Butler propone cambiar el relato de la invulnerabilidad por el de la vulnerabilidad, la dependencia y no violencia. Esta es la única manera de concebir una no violencia agresiva.

También cabe destacar el componente antropocéntrico del individualismo y propone reflexionar más allá del individuo humano para desarrollar una ética de la no violencia en el contexto de un imaginario igualitario que sea capaz de enfrentarse a la urgencia del cambio climático y los cambios medioambientales que son resultado de la intervención humana. Un pensamiento centrado en el individuo (que se suele dar a conocer como universal y neutral pero que está caracterizado como se ha expuesto unas líneas más arriba) no nos permite pensar en nuestra obligación global de preservar la vida. Apunta en *La fuerza de la no violencia* a una comprensión no antropocéntrica de la vida y a nuestra obligación de salvarla de la destrucción que la humanidad ha puesto en marcha.

El individualismo, pues, fomenta unos marcos de comprensión limitados que no permiten pensar en los lazos que nos unen, la vulnerabilidad y la dependencia mutua. El ideal del individuo es el de un ser que se sostiene solo. En «Judith Butler Wants Us To Reshape Our Rage», utiliza el término alemán *selbstandig*, que se emplea para denominar a alguien que está de pie por sí solo, con el fin de ilustrar esta ficción de autonomía del sujeto liberal individualista. ¿Y quién se sostiene en pie de esa manera, sin ayuda? Para andar, necesitamos el pavimento y nuestros zapatos. Con relación a esto, la pensadora comenta, y no es una anécdota ni una broma, que para poder ir de un sitio a otro precisa también del trabajo de su fisioterapeuta, labor que de alguna manera se integra en su andar y le acompaña. Para poder desplazarnos, necesitamos todo un conjunto de tecnología y de relaciones de apoyo que nos sustentan.

Al considerar nuestros lazos sociales, que se basan en formas corporales de interdependencia, se consigue huir de la reproducción del individualismo y generar otras fantasías. Afirmar la igualdad radical es afirmar la cohabitación, que se define en parte por una interdependencia que difumina los límites individuales del cuerpo y permite ver el potencial social y político de ese límite borroso.

Resistencias políticas contemporáneas

Introducción

El auge de los regímenes autoritarios o dictatoriales, así como el abandono de las personas pobres, vulnerables o sin hogar son cuestiones hacia las que Butler siente temor. También teme que quienes niegan el cambio climático continúen destruyendo el mundo y que la juventud tenga que luchar más que nunca por la igualdad, contra el racismo, la xenofobia y el nacionalismo.

No obstante, se muestra también optimista y varios movimientos activistas llaman su atención. Por un lado, considera que el movimiento Black Lives Matter ha sido de tremenda importancia para provocar una reflexión en torno al racismo sistémico y la violencia en contra de las personas de color. La muerte de George Floyd fue horrible por ser otra más de una persona negra a manos de la policía, pero también por la espectacularización del vídeo, que fue una exhibición vergonzosa de la supremacía blanca. El trauma intergeneracional de las personas negras no se puede seguir ignorando, y el racismo sistémico es un tema que tenemos que incorporar en nuestros análisis sobre el mundo en el que vivimos. Es crucial aquí recordar las reflexiones de Foucault con respecto a la biopolítica y la diferencia entre quitar una vida (hacer morir) y dejar morir, así como las reflexiones de Achille Mbembe sobre la necropolítica, término con el cual denomina el uso del poder social y político para determinar cómo pueden vivir ciertas personas y cómo deben morir otras.

El apoyo que ha manifestado de manera prácticamente global al movimiento Black Lives Matter es una muestra de que existe una creciente preocupación por la igualdad social. A pesar de la atomización e individualismo de que adolecen nuestras sociedades y de las medidas que están restringiendo el contacto social durante la pandemia del coronavirus, se están encontrando maneras de unión y

de organizar manifestaciones responsables.

Además, la sociedad se siente especialmente atraída por los movimientos feministas transnacionales, en particular por aquellos que luchan en contra del feminicidio y la violencia en contra de mujeres, personas trans y no binarias. En los últimos años. Butler ha visitado numerosos países de América Latina y ha estado en contacto con diversas activistas del movimiento Ni Una Menos, iniciado en Argentina en 2015 y propagado por numerosos países latinoamericanos y europeos desde entonces. Para ella, el feminismo se ocupa de ciertos asuntos, como los derechos sexuales y reproductivos, que tienen que ver con las leyes y regulaciones nacionales. No obstante, muchas de las luchas feministas desbordan los límites de la nación y, si seguimos utilizando a esta como medida de los asuntos políticos que nos conciernen, perderemos la oportunidad de ver los problemas de una manera más amplia y, además, de crear redes de solidaridad transnacionales que pueden ser poderosas para fortalecer nuestros movimientos políticos.

En los siguientes apartados vamos a ver ciertos aspectos del pensamiento butleriano que nos ayudarán a comprender cómo la filosofía de Butler se inserta en el marco más amplio de las luchas contemporáneas por la libertad y la igualdad.

Políticas de coalición desde la interseccionalidad

La concepción del sujeto de Butler cuestiona claramente las políticas identitarias. Ya en *El género en disputa* planteó que sería deseable no crear formas políticas que presupongan una identidad necesaria para el sujeto político. El feminismo, observa, ha tenido la tendencia de considerar que todas las mujeres estamos unidas de manera fundamental por nuestra identidad compartida y que, por lo tanto, formamos un sujeto unitario en un movimiento político. Cada vez que se planteaban definiciones de esta identidad compartida, Butler no se veía reflejada en ellas. Y no solamente ella: muchas feministas racializadas critican un feminismo blanco que tiene pretensiones universalistas y una idea culturalmente estrecha sobre la identidad tanto de las mujeres como del sujeto feminista.

Además, esta supuesta identidad compartida actúa como un imperativo moral; debemos aceptar esta identidad para tener un movimiento político y, si no estamos de acuerdo o no nos vemos representadas, estamos contribuyendo a que no haya movimiento. La cuestión que plantea Butler es; ¿por qué no podemos tener un movimiento feminista con un amplio espectro de orientaciones y maneras de entender quiénes somos? ¿Tenemos que acomodar nuestras diferencias a un ideal de identidad compartido? Defiende las diferencias múltiples, y desea que no tengamos que estar de acuerdo en cómo queremos, cómo vivimos nuestra subjetividad, cómo comprendemos nuestro género para luchar contra el sexismo y la discriminación en contra de las mujeres (cis y trans) y otras identidades de género oprimidas. Nunca le ha dado un papel central a la identidad en política: las alianzas y las coaliciones son más importantes, necesitamos crear una cultura política que mantenga las diferencias vivas y vibrantes y permita que nos unamos sin convertirnos en lo mismo.

Una de las herramientas feministas más estimulantes para combatir las políticas identitarias que propone Butler es la interseccionalidad, una perspectiva sobre la desigualdad que sostiene que las opresiones de raza, clase, género y sexualidad no pueden entenderse aisladas unas de otras, sino que se cruzan mutuamente. Esta perspectiva, definida en primer lugar por Kimberlé Crenshaw, ha sido ampliamente

aceptada tanto por el mundo académico como por ciertos activismos. Crenshaw, en su artículo «Mapping the Margins; Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color» (1989) plantea la problemática que se deriva de entender la discriminación, en el marco de la teoría y la práctica legal, atendiendo a un solo eje de opresión (género, raza, clase, etcétera). Si se presta atención solamente al género, o solamente a la raza, no se puede entender la particularidad de la discriminación que sufren las mujeres negras. Este artículo propone crear marcos de comprensión que sean capaces de ver cómo diferentes ejes de opresión interseccionan y se solapan.

Además, Crenshaw plantea la problemática que se deriva de las políticas que se basan en la búsqueda de una identidad común firme. Por una parte, dan sentimiento de pertenencia a una comunidad, empoderan, posibilitan la formación de estrategias de visibilización y resistencia e impulsan el desarrollo intelectual de un marco de comprensión de las opresiones. Sin embargo, por otra parte, ignoran las diferencias que existen en el seno de los grupos, lo cual fomenta ejercicios de exclusión y marginación en las prácticas políticas y, además, incrementa la tensión entre aquellos que tienen la impresión de ser mutuamente excluyentes.

En lugar de pensarnos como sujetos estables y coherentes, Crenshaw, como Butler, propone abrir nuestro análisis y percatarnos de cómo existen diferentes categorías que nos atraviesan y nos configuran. Estas se entrelazan, se refuerzan, se oscurecen las unas a las otras dependiendo de contextos diversos que, además, son cambiantes. La interseccionalidad de las categorías que nos configuran afecta a la generalidad de las individualidades; todas nuestras identidades contemplan múltiples facetas. Todas las personas pertenecemos a más de una comunidad a la vez, de manera que experimentamos tanto opresión como privilegio en contextos diferentes. Las identidades no son una lista de privilegios y opresiones enumeradas, sino que tienen que ver con categorías, relaciones y procesos multicausales.

La interseccionalidad propone una herramienta analítica interesante para comprender cómo nos afectan ejes de opresión tales como el sexismo, el racismo, el colorismo, el antisemitismo, el cisexismo, etcétera. Nos imita a plantearnos ciertas cuestiones sobre nuestras identidades; con respecto al sexismo, ¿soy un hombre o una mujer?; con respecto al cisexismo, ¿soy cis o trans? Al responderlas, podemos mapear nuestras identidades y darnos cuenta de las

posiciones de opresión, y también de privilegio, que habitamos. Este tipo de análisis aboga, así, por la introspección y la autocrítica constante (metodología de Butler; problematización de las categorías que aceptamos como naturalmente dadas). El feminismo que tiene en cuenta la interseccionalidad de las opresiones no es solo más inclusivo, sino que también es más autocrítico con los ejercicios de reconocimiento y de exclusión que se realizan en las políticas feministas.

Manteniendo siempre una actitud (auto)crítica y global, podemos aspirar a minimizar todas las opresiones, y no solo aquellas sobre las que estamos trabajando más específicamente. Esta es una buena estrategia para sumar los esfuerzos de las luchas sociales, que suelen formar grupos identitarios aislados, y que pueden servir para integrar la diversidad dentro de cada grupo. Esta propuesta de políticas de coalición se recoge en *El género en disputa*, donde además se considera que los movimientos políticos que no tienen como objetivo la unidad definitiva pueden encontrar unidades provisionales y concretas asociadas a ciertas acciones. Estos grupos no tienen por qué articularse en torno a una identidad preestablecida, estable, unificada y podrían así ser más ágiles y efectivos, así como atraer a más personas para quienes las identidades fijas y cerradas pueden ser cuestionables.

Nuestras identidades son móviles y no esencialistas; por ello, la política feminista ha de tener esto en cuenta y aceptar la movilidad de las coaliciones entre identidades diversas. Se haría necesario el aceptar la contradicción interna y la fragmentación, lo que favorecería la aceptación y la proliferación de nuevas identidades no estables, sino, precisamente, contradictorias y fragmentadas. Butler defiende así las coaliciones integradas por personas diferentes, que no tienen por qué estar de acuerdo en cada uno de los puntos de su pensamiento político, pero que comparten unas bases comunes a partir de las cuales trazar un proyecto común. De esta manera se fomentan, además, las alianzas entre grupos precarizados que no comparten una identidad común pero sí herramientas críticas y el impulso de querer transformar los mecanismos de precarización de la vida.

Arriesgando el propio yo

Uno de los puntos importantes para comprender las propuestas butlerianas es que pasan por transformar el propio yo, entendiéndolo desde su teoría de la performatividad: como una identidad performativa, ni voluntarista ni esencialista ni constructivista; un yo que no es soberano, sino vulnerable y que, sin embargo, posee agencia y capacidad de acción.

Al transgredir las normas de género, romper las reglas impuestas sobre nuestras sexualidades, transformar nuestras identidades a través de políticas de coalición móviles y fluidas, revolucionar nuestras relaciones afectivas y de parentesco, atender a nuestras alianzas con otras personas, escapar de marcos de comprensión individualista, abrirnos a la comprensión global de la vulnerabilidad y la interdependencia, estamos transformando cuestiones profundas relativas a nuestras identidades. En este sentido, la subversión de ciertas estructuras que le dan sentido a nuestro lugar en el mundo pasa por arriesgar el propio yo: por cuestionarlo, por sacarlo de las fantasías de coherencia, estabilidad e invulnerabilidad en las que se ve atrapado si atendemos a los discursos hegemónicos. Podemos así comprender la inestabilidad y la incoherencia de nuestras propias identidades y de la de las demás personas, con lo que nos lleva también a ser menos exigentes y excluyentes. Si todas nuestras identidades de género son inestables e incoherentes, ¿quiénes somos para juzgar la expresión o identidad de género de otra persona?

Como hemos visto en los capítulos anteriores, adoptar una postura ética y política que incorpore la vulnerabilidad, la interrelación y la interdependencia supone la aceptación de nuestras responsabilidades: recordando a Lévinas, se nos insta a responder a las demandas éticas de protección de otras personas, conocidas o no. No podemos desentendernos de nuestras relaciones constitutivas con otros sujetos. Nuestras posturas políticas y éticas han de extenderse más allá de nuestro entorno inmediato, e ir encaminadas hacia transformaciones profundas que modifiquen de forma radical la manera en la que nos entendemos como sujetos en el mundo para poder minimizar las exclusiones. Para ello, hemos de atender no solo a las vidas cercanas, sino comprender que toda vida arrojada a la abyección es digna de reconocimiento. Resulta interesante, entonces, desentenderse del

modelo individualista que no atiende a nuestras conexiones con otros individuos y que no contribuye a la transformación social, sino que aísla los problemas como individuales.

Abrirse al reconocimiento de nuestra vulnerabilidad e interdependencia supone dejar de pensarnos como mónadas independientes y cerradas, y aceptar que las relaciones constitutivas con otras personas nos cambian y nos transforman de formas insospechadas. Judith Butler escribe en *Vida precaria* que el yo puede quedar, así, desestabilizado y quebrado, pero esto precisamente posibilita la construcción de un sujeto que no apele a esencialidades o a identidades intemporales y con pretensiones de universalidad.

La interdependencia y la interrelación también permiten poner en perspectiva la interseccionalidad de nuestras identidades y atender a diferentes tipos de opresiones que se superponen, refuerzan y oscurecen mutuamente. Las causas de nuestras opresiones no son monolíticas, sino múltiples y, en ocasiones, contextuales. Teniendo presente la interseccionalidad podemos buscar transformaciones más profundas y amplias que puedan contribuir a disipar las coerciones y las situaciones de precaridad en las que vivimos. Con este objetivo, se han de problematizar las múltiples categorías que nos conforman y que sustentan nuestras vidas para poder transformar no solo esas categorías, sino también la inteligibilidad misma de nuestras vidas.

El cuestionamiento de las normas que nos proporcionan inteligibilidad supone poner en riesgo y transformar nuestro propio yo. Tal y como Butler afirma en *Dar cuenta de uno mismo*, al cuestionar los regímenes de verdad se cuestiona también el que le da estatus ontológico a mi ser. Poner en duda las normas que nos otorgan reconocimiento o que nos abocan a la abyección en este mundo supone no solo poner en cuestión qué vidas merecen la pena ser vividas y qué vidas no, sino también a nosotros mismos como sujetos.

El cuestionamiento de las normas que rigen nuestros marcos de comprensión ha de ser constante para no crear nuevos regímenes de verdad que se reifiquen, se petrifiquen y que acaben realizando otros ejercicios de exclusión permanentes. La problematización de nuestras propias identidades no ha de vivirse como fuente de angustia, sino como una posibilidad que se nos ofrece para crear órdenes diferentes, y más flexibles, de inteligibilidad.

Se trata de pensar lo humano de manera lo más abierta y flexible

posible para poder minimizar las condiciones de inteligibilidad que no sostienen nuestras vidas, sino que trabajan para precarizarlas. Esta manera de pensar lo humano, como hemos visto, pasa por pensarnos en interdependencia, como seres vulnerables desde el principio y de manera constitutiva, con nuestra vida expuesta a la violencia y también a los factores que la sostienen y la hacen posible.

Cuerpos en las calles

Uno de los fenómenos más impresionantes y políticamente relevantes de los últimos años es el regreso de las políticas a las plazas y las calles de las grandes ciudades. Butler comenzó a pensar en las asambleas públicas a raíz de la Primavera Árabe, momento en el que se empezó a debatir si las asambleas públicas eran una forma legítima de democracia o no. Además de la Primavera Árabe, se han dado otras manifestaciones masivas en otros lugares del mundo: el 15M, el movimiento Occupy, las protestas en Turquía, el movimiento Black Lives Matter, las protestas en Gezi Park o las movilizaciones feministas en torno a la huelga de las mujeres del 8 de marzo.

Había quienes consideraban que eran manifestaciones del pueblo en contra de regímenes políticos injustos. Sin embargo, Butler se planteó ciertas preguntas a raíz de estos debates; ¿quién es realmente el pueblo?, ¿es importante que los cuerpos se estén mostrando físicamente en las calles?, ¿representan esos cuerpos a todo el pueblo?, ¿qué ocurre con quiénes no se manifiestan: ven sus demandas representadas? Continúa con su pregunta acerca de quién cuenta como un ser humano, esta vez reformulada: ¿quién tiene derecho a aparecer en el espacio público? ¿Cómo aparecen o pueden aparecer los sujetos excluidos?

La mayoría de las críticas recibidas por estos movimientos que protestaban en 2011 en las plazas y en las calles era que no planteaban demandas políticas específicas y que estaban simplemente ocupando espacio. Pero que los cuerpos ocupen el espacio público ya se puede considerar una manera de realizar un acto político y de reivindicar algo. Para sumarse a la reivindicación, nuestra autora acudió el 23 de octubre de 2011 a One Liberty Plaza en Nueva York y pronunció unas palabras en una asamblea del movimiento Occupy. Allí, dijo que si la esperanza es una demanda imposible, entonces el movimiento Occupy está pidiendo lo imposible. Si pedir derecho a vivienda, comida y empleo, y pedir que quienes se beneficiaron de la crisis financiera de 2008 redistribuyan su riqueza es un imposible, entonces debernos pedir lo imposible.

Estas reuniones de cuerpos que se juntan en público, en alianza en las calles y en las plazas, hacen una política del cuerpo público. Al

mostrarlos en asambleas públicas se está reclamando un espacio, se está diciendo que ese espacio es, o debería ser, público, y que les pertenece. No es un acto verbal, sino que es un acto o gesto corporal que también es políticamente significativo, que ocupa el lugar que reclama y encarna la demanda política. No se puede separar lo que los cuerpos hacen del lenguaje. Como ya hemos visto al tratar la consideración butleriana del cuerpo como un proceso performativo de materialización, los cuerpos son expresivos, significan.

No obstante, en ocasiones las acciones son también verbales; en las asambleas se delibera, en las manifestaciones se entonan de manera repetitiva cánticos y eslóganes que son clave para resumir y representar las reivindicaciones de la protesta, se escriben demandas en pancartas y carteles, se leen palabras de protesta en los manifiestos. Todos estos actos de protesta son a la vez corporales y lingüísticos, si es que es posible separar el cuerpo del lenguaje, y tratan de modificar la relación de las personas que se manifiestan con el espacio público y con las instituciones contra las que protestan. Si se te ha prohibido por ley estar en público porque, por ejemplo, se te ha etiquetado como una persona ilegal; o si no se espera de ti que aparezcas y partícipes de una manera activa en el espacio público, el solo acto de hacerlo es establecer una relación con esa ley y manifestar una reivindicación. Se establece así un nexo entre los cuerpos, la performatividad, la precaridad y la resistencia, y, para ilustrarla, en «Perfomativity, Precarity, and Sexual Politics» (2009) se pone el ejemplo de los inmigrantes ilegales en Estados Unidos que, sin tener la ciudadanía y, por tanto, el derecho a manifestarse, lo hacen para reivindicar, precisamente, ese derecho a la ciudadanía.

Las movilizaciones presuponen un cuerpo que habla, que se muestra, que aparece en público y que, además, necesita una infraestructura que lo apoye. Influenciada por los estudios sobre las discapacidades (los llamados *disability studies* en el mundo académico anglosajón), Butler señala cómo, hasta para andar, necesitamos un soporte, un asfalto uniforme que nos permita hacerlo, una infraestructura urbana que nos sujete. Si una infraestructura falla, nos vemos en una situación de mayor vulnerabilidad y, en ese momento, podemos decidir protestar para demandar la mejora de nuestras condiciones de vida. En una protesta física en el espacio público se da una resistencia corporal performativa que muestra cómo ciertas políticas socioeconómicas que destruyen condiciones de vida afectan a los cuerpos. Al manifestar su precaridad, estos se resisten a esos mismos poderes, y su resistencia presupone, y a la vez muestra, una

vulnerabilidad constitutiva.

En las manifestaciones, los cuerpos individuales se presentan. Cada uno tiene derecho a ciertas condiciones de vida. No obstante, el cuerpo no puede concebirse como una individualidad. Según hemos visto en su crítica al individualismo y su reivindicación de la vulnerabilidad, la interdependencia y la relacionalidad son constitutivas. Esto significa que cada cuerpo no es solo un cuerpo; es también otros, con los que se relaciona y, sin los cuales, la existencia de uno mismo no sería ni siquiera posible. No obstante, esto no quiere decir que el cuerpo se desdibuje completamente en un cuerpo social amorfo, sino que para captar su significado político tenemos que entenderlo en relación con la premisa ontológica butleriana sobre nuestra vulnerabilidad constitutiva. Tenemos que vernos como cuerpos interdependientes, pues no se puede entender la vulnerabilidad corporal prescindiendo de las relaciones en las que el cuerpo se ve constitutivamente inserto.

Las asambleas son conjuntos de personas que ocupan un espacio en común para deliberar. Son, por tanto, reuniones deliberativas y autorreflexivas que fomentan la participación y el debate democrático. Para Hannah Arendt las asambleas en la Grecia y Roma antiguas fueron una parte importante de la concepción de la democracia. Siguiendo esta línea de reflexión, considera que las continuamos necesitando para formar y mantener democracias. Las asambleas de las que habla siguen los principios de la democracia radical, la libertad y la igualdad. En este sentido, que un grupo de racistas de extrema derecha se reúna para decir que han sido excluidos de un espacio público que rechaza el racismo y trate de reivindicar su derecho a excluir a otros no es democrático ni en sus intenciones ni en sus efectos.

En su libro *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015), Butler se basa en sus teorías de la performatividad y de la vulnerabilidad para examinar la política de las asambleas públicas tratando el tema crucial del cuerpo en las actuaciones conjuntas en el espacio público. El libro se pregunta por el rol de estas asambleas públicas y cómo actos corporales que protestan contra la precaridad pueden convertirse en performativos. La tesis del libro es que el actuar conjunto de los cuerpos en las calles y en las plazas puede ser una manera encarnada de cuestionar nuestras nociones hegemónicas de lo político. Señala, asimismo, que las reuniones de gente que vive en precaridad demuestran al sistema y a

otras personas que sus situaciones son compartidas. La precaridad de la gente es sistémica, esto es, las personas se encuentran en ciertas situaciones de este tipo debido a un sistema político y socioeconómico que distribuye diferencialmente la vulnerabilidad.

Críticas al feminismo queer: una polémica de actualidad

Butler considera que los ataques al feminismo son hoy en día extremos. En Hungría, en Polonia, en Rumanía o en Estados Unidos se están cometiendo ataques terribles en contra de los derechos reproductivos, en contra de los derechos de las personas LGTB. con ejercicios de violencia psíquica y política. En otros lugares, como Argentina o Sudáfrica, se han establecido leyes de identidad de género que reconocen los derechos de las personas trans a establecer legalmente su identidad y que les protegen en contra de la discriminación. Existe, pues, una verdadera tensión política en torno a la protección de los derechos relacionados con el género y las sexualidades.

Por otro lado, desde el seno del feminismo se están lanzando ataques en contra de las personas trans, especialmente contra las mujeres trans. Se les niega su identidad como tales y se las considera como si fueran en realidad hombres que poseen de alguna manera un poder patriarcal. Butler opina que ciertos sectores del feminismo que excluyen a las personas trans son cómplices de prácticas discriminatorias que no deberían tener cabida en un movimiento que lucha por la igualdad y la libertad, y que la transfobia en ciertos grupos feministas es inexplicable. ¿Por qué oponerse al odio en contra de las mujeres, de la xenofobia, del racismo, etcétera, y aun así estar a favor a la transfobia? ¿Por qué está justificado intensificar ese odio? Nuestra filósofa considera que el feminismo tiene que incluir a personas trans, no binarias y que no se ajustan a la normatividad de género como parte de la lucha por la libertad. Simone de Beauvoir dijo que te conviertes en mujer, no naces siéndolo ya: nacer con un cuerpo que es identificado de cierta manera por las autoridades médicas y legales no establece tu género, el género se adquiere con el tiempo. Si entendemos que esta formación (como sabemos, no voluntaria pero tampoco totalmente impuesta por las normas de género) es cultural y psicológicamente compleja, entonces deberíamos celebrar todos los géneros. El feminismo tiene que encontrar formas más inclusivas de cuidar de las demás personas.

Desde ciertos sectores del feminismo se critica a Butler y a la teoría *queer* por considerarla una ideología peligrosa e, incluso, misógina.

Hay quienes entienden que su teoría de la performatividad implica que todo es puro teatro y consideran que esta perspectiva niega la opresión de las mujeres por parte del sistema patriarcal. En ocasiones, se continúa entendiendo que su teoría es o voluntarista o constructivista, a pesar de que hemos visto que ya la matizó en *Cuerpos que importan* (1993).

Según la lectura voluntarista, las mujeres, para salir de su situación de opresión, no tienen más que cambiar de guion y convertirse en trans o *queer*. Consideran que Butler dice que ser mujer no es más que una *performance*, lo cual es equivalente a ser una fantasía o una farsa. Consideran, pues, que se burla de la posición de las mujeres en el mundo, convirtiendo su condición en una mera representación teatral, en una patraña. Así, ha recibido críticas por considerar las ablaciones o la violencia contra las lesbianas como meras *performances*, en el sentido teatral de la palabra. Por supuesto, en ningún lugar de su obra dice nuestra filósofa semejante cosa y, si comprendemos la profundidad teórica de la performatividad butleriana, comprenderemos que esto tampoco se desprende de su pensamiento.

Como hemos visto, que algo sea performativo no quiere dedique carezca de fundamento ontológico ni que no tenga serias consecuencias materiales y concretas para las vidas de las personas. No obstante, se caricaturiza su teoría para hacerle decir que ser mujer es simplemente un acto teatral: la repetición superficial y voluntaria de unas normas de feminidad. Entendida desde esta perspectiva, se la considera defensora de un individualismo liberal. Es precisamente el individualismo liberal uno de sus principales objetivos de crítica, y para combatir esta idea expondrá su teoría de la vulnerabilidad compartida y la interdependencia constitutiva.

Además, se la critica también por considerar que su teoría es constructivista. Para ciertas autoras del llamado feminismo radical, afirmar que el género no se basa en rasgos biológicos supone negar que las mujeres estén oprimidas por ser hembras humanas. Por un lado, decir que el género no se basa en rasgos biológicos, que el género no es una expresión que emana de una corporalidad concreta, no significa negar completamente la biología. Significa, sin embargo, afirmar que la biología es también una disciplina que no es neutral. La crítica al androcentrismo de la ciencia es uno de los pilares fundamentales de la epistemología feminista, con obras fundamentales como *Reflexiones sobre género y ciencia*, de Evelyn Fox Keller (1985, publicada en español en 2001), o *Cuerpos sexuados*, de Anne Fausto

Sterling (2000, publicada en español en 2006). Para estas autoras, la biología es una disciplina científica imbuida de ciertos constructos culturales, tales como el binarismo de género.

No obstante, afirmar que la opresión de las mujeres no emana exclusivamente y de manera directa de su biología no significa negar la opresión, sino darle otra explicación a su origen. Esta explicación es la obligatoriedad de las normas de género, que hay que incorporar de forma performativa (y ya sabemos que esto va más allá de una simple *performance* teatral), y su estrechez y rigidez, que resultan invivibles para muchas personas por su inflexibilidad. Ahora bien, ¿significa esto que la opresión de las mujeres es menos importante porque también los hombres tienen que cumplir con las normas de género y estas también les oprimen? No. Butler explícita que no son solo binarias, sino también jerárquicas. Tal y como Simone de Beauvoir afirmó, la feminidad es lo otro, el lado del binarismo que se alinea con lo negativo. Las normas de género se insertan en una sociedad heterosexista que establece jerarquías de géneros y sexualidades que hay que analizar para comprender la opresión de las mujeres.

No obstante, recibimos una invitación para atender a la opresión de otras personas que no entran en ninguna de las categorías establecidas por el binarismo (hombre o mujer). Podríamos utilizar aquí el término paraguas *queer* para referirnos a ellas. ¿Qué ocurre con las personas que incumplen de alguna manera los mandatos de género? ¿Qué ocurre con las personas no binarías, o con género fluido, o trans? Butler nos insta a tejer alianzas con los colectivos LGTB. con las personas *queer*, con aquellas que son arrojadas al terreno de los géneros abyectos para los cuales no tenemos ni siquiera nombre. ¿Significa eso dejar de atender a la opresión de las mujeres o que esta tenga menos importancia? En ningún caso. Significa abrir nuestra perspectiva para tratar de acoger dentro de nuestro feminismo a otras personas oprimidas por la rigidez de las normas de género. Por esta alianza entre la lucha feminista y la lucha por los derechos de las personas LGTBQIA+, se considera al feminismo de corte butleriano feminismo *queer*.

Siguiendo esta idea, la de fomentar un feminismo inclusivo, problematiza la idea de «mujer», en singular, como sujeto político del feminismo. Esto implica criticar una idea esencialista de la mujer que considera que serlo está determinado por la biología. Por otro lado, implica considerar que «mujer», en singular, tiene pretensiones de universalidad y que trata de acoger bajo un término las experiencias

múltiples de muchas personas que, quizá, no tengan mucho en común. Este punto de la teoría de Butler es atacado por personas que defienden esta visión esencialista del género, y las críticas vienen tanto desde la extrema derecha como desde el seno mismo de los feminismos. Por un lado, desde la extrema derecha, la crítica se enmarca en torno a las acusaciones de «ideología de género», que es, como veremos en el siguiente apartado, una ideología perniciosa que, consideran, ha creado la categoría de género con el fin de subvertir el orden natural, destruir las relaciones entre hombres y mujeres, y la familia tradicional. Por otro lado, desde el llamado feminismo radical transexcluyente, se considera que la teoría *queer* diluye las identidades hombre y mujer y que, por lo tanto, es una forma de negar la existencia de las mujeres, que estiman como el sujeto político del feminismo. Se considera, así, a la teoría *queer*, como un movimiento antifeminista.

Pero la realidad es que problematizar el uso de una categoría de identidad no es, en ningún momento, lo mismo que negar la existencia o las vivencias de las personas concretas que se acogen bajo esa categoría. Problematizar la categoría de «mujer» en singular tiene como objetivo el tratar de generar un feminismo más inclusivo, en contraste con movimientos que se centran en las políticas de la identidad. El feminismo *queer* trata de ser más inclusivo y atender a las vivencias de más mujeres, y no solo, sino también, personas transgénero, *queer*, gais y lesbianas afectadas por construcciones sociales de género que son demasiado estrechas y coercitivas, tal y como Butler afirma en su texto «Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos».

La polémica entre el feminismo *queer* y el feminismo radical transexcluyente es una pelea encarnizada y de rabiosa actualidad que provoca enfrentamientos en diversas partes del mundo. En este sentido, últimamente se pueden oír debates en torno a la tensión entre la abolición del género o la multiplicación de los géneros. Butler no está segura de que el género pueda desaparecer, ni que deba desaparecer en el caso de ser posible. Si creemos que es solo un constructo opresor, entonces quizá debería desaparecer, pero hay gente para quienes es una manera de organizar su mundo. Que sea una construcción social no quiere decir que sea un artificio que puede ser destruido a voluntad, sino que significa que es una realidad socialmente construida. Es una realidad que le da sentido a la identidad de muchas personas: por supuesto, las categorías se pueden problematizar, tratar de resignificar, remodelar, pero una abolición

total de las categorías de género no parece ser una estrategia ni viable ni deseable.

Como ya hemos ido viendo, una de las estrategias de subversión de las normas de género que se plantean sería la multiplicación de estos. Hoy, las normas de género son dañinas porque son demasiado estrechas y limitadas, por ser binarias y tener la expectativa de sostener identidades estables y coherentes. Mucha de la violencia que vivimos viene del hecho de sentirnos obligadas a encajar en la estrechez de las normas de género o por no encajar directamente. ¿Qué ocurriría si las categorías a nuestra disposición fuesen más numerosas? ¿Qué pasaría si, además, dichas categorías no fueran definitivas, sino que pudiéramos, si lo deseáramos, tratar de encajar en otras? Se aliviaría la presión a la que se nos somete para tener identidades de género estables y coherentes y las expectativas serían menos opresivas. Esto no significa que debamos tener una identidad de género que no sea ni masculina ni femenina, ni que ser hombre o mujer sea inherentemente malo u opresivo. Se trata de que las personas podamos vivir en una sociedad respetuosa con la manera en la que entendemos nuestra corporalidad, nuestra sexualidad, sin miedo a recibir castigos y a sufrir violencia. Pero esto no significa que cada una de las personas tenga que desubicarse para generar categorías nuevas. Esta es una de las críticas que la derecha les hace a los movimientos LGTB (que, según su agenda gay, pretenden que todo el mundo se convierta en gay) y que el feminismo radical transexcluyente le hace al feminismo *queer* (que se pretende que todas las personas se conviertan en no binarias o en trans o en *queer* de alguna manera). Esto, no es, evidentemente, una estrategia deseada por Judith Butler, sino que su pensamiento nos invita a trabajar por la flexibilización de las normas de género para que estas den cabida a diferentes deseos e identidades que existen y que hoy en día se ven arrojadas a la abyección.

«Ideología de género»: ataque populista antifeminista

Protesta de grupos conservadores en las calles de Sao Paulo contra la participación de la filósofa Judith Butler en un coloquio organizado en la ciudad en el año 2017.

La asunción es que Butler es la fundadora de la ideología de género, una ideología diabólica que es una amenaza para la familia. Se considera que *El género en disputa* sostiene que cualquiera puede adoptar el género que quiera y que no hay ni diferencias ni leyes naturales, y que pretende destruir las bases científicas y bíblicas de las diferencias entre los sexos. El hecho de que se la señale como la fundadora de la ideología de género ha tenido consecuencias concretas.

Del 7 al 9 de noviembre de 2017, el Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica, que dirige Judith Butler, organizaba el Coloquio Internacional sobre los Fines de la Democracia en Sao Paulo, y ella iba a asistir al evento como organizadora. Tras el anuncio de este acto, grupos cristianos de extrema derecha recogieron 370 000 firmas para protestar por la visita de la filósofa a Brasil, algo que consideraban una amenaza para el orden natural del género, la sexualidad y la familia. Aunque ella no iba a hablar ni del parentesco

ni de la sexualidad ni de la familia, sino precisamente sobre los ataques populistas y autoritarios que sufre la democracia, su sola presencia evocaba fantasmas que aterrorizaban a estos grupos cristianos. Antes del coloquio, se organizó una campaña de acoso y amenazas. Durante el evento, centenares de manifestantes se congregaron para quemar su imagen, a la que habían añadido la palabra bruja y un sujetador rosa. Al hacerlo performaron un auto de fe, acto en el que brujas, personas judías (recordemos que Butler es judía), herejes, protestantes y «sodomitas» eran públicamente juzgadas y, en su versión más extrema, condenadas a la hoguera. Unos días después del evento, fue atacada en el aeropuerto. Butler ha reflexionado posteriormente sobre lo ocurrido, y sus pensamientos son relevantes en el escenario político contemporáneo en el que la polarización social y política, los populismos, las iniciativas demócratas, feministas, activistas, se ven imbricadas en complejos procesos de reconfiguración.

Tal y como explica en «The Phantom of Gender Reflections on Freedom and Violence» (2017), se creó una fantasía de género en torno a su visita a Brasil, fantasía que sostiene la acusación de ideología de género, a la que contrapone la teoría de género. Para ella es fundamental entender la diferencia entre ideología de género y teoría de género, con el objetivo de poder situarnos críticamente en el escenario político contemporáneo en torno a las cuestiones relativas a este tema.

Es necesario comenzar señalando que la teoría de género es mucho más amplia y plural que las caricaturas que se hacen sobre ella bajo la acusación de ideología de género. Butler no es su iniciadora, pues había otras autoras antes que ella, como Monique Wittig o Gayle Rubín, entre muchas más: tampoco es la única voz, pues, afortunadamente, la teoría de género es muy amplia y diversa, y ofrece múltiples perspectivas sobre diferentes temas. En el caso en concreto de Butler, su teoría de género, como hemos visto, gira en torno a la performatividad de género. En 2017, echando la vista atrás hacia qué deseaba conseguir con su planteamiento, considera que es una teoría que acepta que nacemos en el seno de convenciones y normas sociales que definen nuestros géneros, pero que también podemos modelarlos dentro de esas limitaciones. Su objetivo era el de ofrecer más herramientas lingüísticas y más categorías de reconocimiento a personas que caían, y aún caen, en el ostracismo porque no se acomodan a las ideas restrictivas que tenemos sobre el género. No obstante, cabe señalar una vez más que nunca pretendió

negar la existencia de limitaciones, sino tratar de crear una vida más vivible para todas las personas que se sitúan a lo largo y ancho del espectro de género.

La ideología de género, por otra parte, es un término acuñado para estigmatizar a la lucha feminista. La idea fue introducida por Joseph Ratzinger en 1997, antes de convertirse en el papa Benedicto XVI, y en 2020 se popularizó a través del libro *La ideología de género o el género como herramienta de poder*, de Jorge Scala.

Butler considera las acusaciones de ideología de género y las protestas como la que vivió en primera persona en Brasil como antifeministas, antitrans, homófobas y nacionalistas; pretenden mantener el *statu quo* y los valores tradicionales basados en un indiscutible binarismo de género, en la obligatoriedad de la familia heterosexual, en la opresión de las mujeres y otros géneros no hegemónicos y la negación de los derechos sexuales y reproductivos. Se asemejan a formas de neofascismo que estamos viendo aparecer en diferentes partes del mundo, lo cual la lleva a preocuparse por el estado de nuestras democracias.

Coronavirus: precariedad y precaridad

La situación de pandemia global debida a la enfermedad covid-19, provocada por el virus
SARS-COV-2,
un tipo de coronavirus, ha hecho que Butler plantee varias preguntas relacionadas con nuestra vulnerabilidad constitutiva. El virus afecta a toda la humanidad de la misma manera y, al mismo tiempo, no lo hace. En la manera en la que nos afecta el coronavirus, podemos observar la intersección de la precariedad y la precaridad: somos constitutivamente vulnerables pero, al mismo tiempo, existe una distribución diferencial de la vulnerabilidad que nos hace más o menos susceptibles de vivir situaciones de injusticia y desigualdad.

Ciertas cuestiones son de carácter local, y tienen que ver con la inmediatez de la relación de nuestros cuerpos. No sabemos quién está afectando a quién, quién puede portar el virus sin saberlo, quién está libre de él (de momento). Esta incertidumbre implica que vivimos en la opacidad, en la oscuridad. Cualquier cuerpo es un potencial vehículo de contagio.

En esta situación, existe el imperativo de aislarse físicamente. El autoaislamiento es, hoy, una forma especial de cuidados. Este es el imperativo ético en tiempos de coronavirus: como no sé si puedo dañar a los demás, debo aislarme, debo quedarme en casa. Pero ¿quién tiene el privilegio de quedarse en casa, de tener un lugar al que llamar hogar o, al menos, un lugar en el que refugiarse? En «Human Traces on the Surfaces of the World», Butler afirma que quienes no tienen refugio, no pueden aislarse fácilmente. Las personas sin hogar o con solo un refugio provisional, o las que están obligadas a refugiarse en estructuras habitadas por demasiadas personas, no pueden mantener la distancia social que protege contra la exposición al virus. Esta no es más que una forma de desigualdad, de una dispar exposición al riesgo.

Además, es importante también problematizar el propio concepto de «hogar», que puede estar conformado por una fantasía heterosexual de lo que es un núcleo familiar. Cabe destacar que muchas personas vivimos en comunidades de parentesco que se distribuyen entre diferentes hogares, en las que el matrimonio puede haber ocurrido o

no, y en las que este tiene significados no tradicionales. Para Butler, las comunidades de cuidados que están surgiendo durante la pandemia del coronavirus, especialmente en comunidades *queer*, son reminiscencias de las que aparecieron durante la crisis del sida en los años ochenta y noventa, cuando mucha gente necesitaba apoyarse mutuamente porque había sido repudiada por sus familias de origen.

Por otro lado, se plantean cuestiones que son de carácter global. Debido a la dimensión mundial de la pandemia, la igualdad planetaria es uno de los asuntos cruciales que debemos plantearnos. ¿Quién tiene el privilegio de contar con acceso a cuidados médicos? Hemos visto cómo, en diferentes países, el coronavirus ha obligado a tomar decisiones sobre quiénes tendrían disponible el acceso a los recursos sanitarios; el virus ha planteado duras cuestiones éticas sobre la redistribución de estos. ¿Quiénes reciben cuidados y por qué?, ¿quiénes pertenecen a sectores de la población que son abandonados a su suerte? También se han de plantear cuestiones éticas sobre la distribución de la vacuna: ¿Quiénes van a tener acceso a ella? ¿Van a decidirse estas cuestiones pensando en términos de justicia global o en las leyes del mercado? ¿Va a haber naciones o sectores de la población que vean su situación de precaridad intensificada por falta de acceso a la vacuna? Esto nos muestra algo en lo que Butler hará especial hincapié: el virus nos afecta a toda la humanidad por igual pero, al mismo tiempo, también lo hace de manera diferente.

La pandemia, de hecho, ya ha exacerbado la precaridad de ciertas personas y sectores de la población. El coronavirus afecta desproporcionadamente a quienes tienen patologías previas y a aquellos mayores de sesenta y cinco años. Butler se pregunta: ¿quiénes tienen patologías previas? Algunas de ellas también se construyen socialmente, por lo que las sufren, sobre todo, quienes no han tenido un acceso adecuado a la atención médica durante mucho tiempo. Esto afecta a las personas pobres, migrantes o a las comunidades de personas de color (en especial en el contexto de Estados Unidos, que es el que ella particularmente analiza), los que han sido excluidos por sistema de la asistencia sanitaria.

Por otra parte, el coronavirus tiene que ver con nuestra vulnerabilidad constitutiva, con nuestra precariedad. Nadie ha sido totalmente inmune a la infección vírica. Nuestro cuerpo responde al exterior, a lo que le afecta desde el exterior. Respirar es fundamental para la vida; pero, en esta situación de pandemia, la respiración también produce la potencialidad de la muerte. Las condiciones de

vida llevan consigo la posibilidad de morir. La vulnerabilidad se entiende usualmente, como hemos visto, como la posibilidad de sufrir daño; no obstante, también se refiere a nuestra porosidad fundamental: nuestros cuerpos y nuestra vida social son porosos, y lo que ocurre a nuestro alrededor nos afecta de una manera o de otra, pues no somos impermeables. El coronavirus está teniendo un papel fundamental hoy en día para poder llegar a comprender, profundamente, desde nuestros cuerpos, cómo somos vulnerables de manera constitutiva.

Coronavirus y capitalismo

En «Human Traces on the Surfaces of the World» se afirma que en esta situación vamos a ver si el capitalismo aprovechará la crisis de la covid-19 como una nueva oportunidad para que los que tienen capital acumulen riqueza o si la pandemia frenará el capitalismo descontrolado, recordándonos la condición global que ahora afecta a todas nuestras vidas. Hay quienes sostienen que las desigualdades se intensificarán, mientras que también se señala la importancia de las comunidades de cuidados que se están fortaleciendo. Quizá estas darán nueva forma a una solidaridad horizontal y una auténtica ética del cuidado. El hecho es que aún no lo sabemos ni lo podemos saber.

Butler, no obstante, ha criticado recientemente el hecho de que durante esta pandemia se ha podido observar cómo, en ocasiones, primaba un discurso de gestión de la enfermedad en términos de una lógica de costes y beneficios. Las personas enfermas y las muertes se han convertido en números que el Estado o el sistema económico tiene que gestionar. Se habla de que hay que hacer bajar «los números», refiriéndose a la cantidad de personas infectadas, hospitalizadas o fallecidas. Estos números remiten a vidas que están en peligro, que están en una situación especial de vulnerabilidad frente al virus. ¿Cuándo se pueden volver a retomar ciertas actividades? ¿Cuál es el número aceptable de vidas que pueden permanecer en situación de vulnerabilidad frente al virus? ¿Cuántas podemos perder?

Esta lógica de costes y beneficios presupone que hay ciertas vidas cuyas muertes son asumibles. Ciertos sectores de la población son prescindibles. La pérdida de ciertas personas no se considera una pérdida real o inaceptable. Estas muertes son, con frecuencia, desrealizadas al ser tratadas como un número, como un cálculo. De esta manera, no se piensa en ellas. La consecuencia directa es que se convierten en fallecimientos que no pueden ser llorados. Al ser desrealizados, se convierten en vidas no llorables. Tras los cálculos y los números, se niega el valor de la existencia de las vidas perdidas. Está implícita la idea de que es aceptable que aquellas personas que son consideradas como las más vulnerables mueran: las personas mayores, las sin hogar, aquellas con patologías previas. Estas pérdidas son aceptables si tienen como consecuencia un beneficio económico.

Butler utiliza, para explicar estas consecuencias de la pandemia, el término necropolítica, acuñado por Mbembe. Este parte del concepto de biopolítica de Foucault para proponer una nueva categoría de análisis que nos permite analizar los mecanismos por los cuales se establece quién puede vivir y quién debe morir. El tratamiento de ciertas vidas como desechables, como vidas que se pueden dejar morir, obedece, para Butler, a esta gestión necropolítica. Esta es una vieja cuestión política planteada usualmente por quienes se consideran fuera de la ecuación, por quienes calculan. Y la filosofía política se plantea aún más cosas; quiénes calculan, qué vidas son calculadas, qué vidas cuentan como pérdidas.

Esta lógica de costes y beneficios pierde de vista el hecho incontrovertible de que existe una interdependencia global. En «Capitalism Has its Limits», señala que los virus no reconocen fronteras ni discriminan; nos tratan de manera radicalmente equitativa y nos ponen igualmente en peligro; toda la humanidad vive bajo una amenaza inminente. El coronavirus demuestra que la comunidad global es igualmente precaria. No obstante, y al mismo tiempo, el virus ha evidenciado y pronunciado desigualdades, actitudes nacionalistas y las peores consecuencias de la explotación capitalista. ¿Qué consecuencias tendrá esta pandemia para pensar y repensar la igualdad, nuestra interdependencia global, y nuestras obligaciones mutuas?

El virus no discrimina, pero la desigualdad socioeconómica sí; y esto atañe a cómo nos afecta. El virus no discrimina, pero las personas sí lo hacemos, pues estamos conformadas por sistemas de poder que tienen que ver con el nacionalismo, la xenofobia, el racismo y el capitalismo.

Este último es claramente un problema. Butler considera que Marx tenía razón al escribir en sus obras tempranas que la clase obrera quiere trabajar porque necesita salarios para garantizar su supervivencia y la de sus seres queridos, pero, al mismo tiempo, al trabajar está poniendo en peligro su salud por hacerlo en condiciones en las que la protección de su vida no está garantizada por un sistema sanitario universal. Al desempeñar su labor, el trabajador muere o está en peligro de muerte, por lo que se considera reemplazable. Esta situación se está reproduciendo hoy con profesionales que son considerados esenciales y, al mismo tiempo, reemplazables si caen enfermos o mueren a causa de la covid-19. Se trata de una paradoja que, ya lo señalaba Marx, es una contradicción del capitalismo. En

opinión de Butler, este es el momento perfecto para insistir en la necesidad de un salario mínimo anual garantizado para que nadie tenga que tomar esa odiosa decisión nunca más; tengo que ir a trabajar para vivir, pero si voy a trabajar voy a morir.

Coronavirus e interdependencia

La pandemia ha estimulado, también, maneras de conectar virtualmente que nos permiten pensarnos como seres interconectados. El coronavirus nos ha mostrado que tenemos una unión no solo con quienes forman parte de nuestra vida afectiva, sino con personas que ni siquiera conocemos. Es más, ese nexo se establece no solo con quienes tenemos cerca, sino con personas que están en otras partes del mundo. El reto ético que plantea esta pandemia es cuidar del Otro que no conocemos, que no vemos, cuyo nombre ignoramos, cuyo lenguaje ni siquiera hablamos. A pesar de todo esto, la unión con el Otro existe, y cuidar de ella es una obligación global en los tiempos del coronavirus. Butler admite que no es una tarea fácil, pero sostiene que el hecho de que vivamos en tiempos de opacidad y que no podamos ver el vínculo que nos une no es una razón para no actuar éticamente. Debemos hacerlo, y esta obligación es global.

Esta perspectiva sobre nuestra propia condición de interdependencia e interconexión no se adopta tan fácilmente dentro de los esquemas del Estado-nación. No obstante, la pandemia, por su carácter global, ha permitido establecer conversaciones transnacionales que van desde lo personal hasta la organización de la comunidad médica para poder encontrar una cura o una vacuna para la covid-19. Tal cooperación constituye una igualdad global posnacionalista. En este sentido, el nacionalismo y la economía de mercado pueden salir debilitados de esta crisis y podemos entender nuestra interconexión más allá de identidades nacionalistas. Tal y como explica la propia Butler en una conversación con Maura Gancitano, hay dos maneras enfrentadas de entender lo global. La primera tiene que ver con la globalización capitalista y supone pensar en términos que van más allá de nacionalidades e intereses nacionales, pero en la que prevalecen la mentalidad capitalista y los intereses del mercado. La segunda está ligada con movimientos transnacionales de solidaridad que se han organizado siempre, sobre todo desde los movimientos sociales.

Así pues, esta interconexión global se está manifestando en comunidades de cuidado en las que personas que viven la misma situación, pero a través de diferentes experiencias de esta, se ayudan y conectan, sobre todo virtualmente. En nuestra capacidad para

ayudarnos, y no solo en nuestro poder para hacernos daño, podemos reconocer nuestra interdependencia y nuestra vulnerabilidad constitutivas. El hecho de que seamos vulnerables a la infección pero que también seamos potencialmente un peligro para otras personas nos invita a sentir nuestra propia vulnerabilidad y a desarrollar un sentido de responsabilidad para con los y las demás. Nos conecta con otras personas de una manera constitutiva. Mi cuerpo, dice Butler, no es solo mío, sino que está siempre compartido con otros; siempre afectado por y afectando a otros cuerpos. Esto nos permite repensar quiénes somos; es una condición existencial que se ve potenciada por la pandemia, y también una posición muy concreta que tiene que ver con nuestra situación (privilegiada en ocasiones, precarizada en otras) en el mundo.

Hay quienes, por supuesto, están negando esta vulnerabilidad constitutiva y se refugian en la fantasía de la invulnerabilidad. Surgen así teorías conspiranoicas que incluso niegan la propia existencia del coronavirus, o pensamientos supremacistas que consideran que las poblaciones más ricas y privilegiadas van a ser inmunes a los ataques de la enfermedad. Es en este contexto de la fantasía de la invulnerabilidad que tienen que ser entendidos los movimientos de personas que se manifiestan en contra del uso de las mascarillas. Las protestas en contra de estas son un ataque a toda la humanidad porque somos interdependientes y nos afecta lo que otras personas hacen con sus cuerpos. Quienes protestan así, ignoran esta interdependencia y niegan, además, su propia precariedad constitutiva: consideran que no son vulnerables y asocian la libertad con el derecho a dañarse o a dañar a otras personas. La libertad se desliga así de cualquier pensamiento sobre nuestra interdependencia constitutiva y se entiende como sociabilidad despreocupada que facilita la enfermedad de otras personas.

Esto es así porque, lo queramos o no, compartimos el mundo con los demás. Compartimos aire, compartimos superficies que tocamos, compartimos espacios. Nuestros cuerpos están interconectados y la vida misma depende de una organización de esta vulnerabilidad y de nuestra interdependencia. ¿Cómo podemos responsabilizarnos del hecho de que somos interdependientes? Esta es una de las grandes preguntas éticas que plantea el pensamiento butleriano, y su respuesta pasa por pensar y crear comunidades de cuidados que rompen con el individualismo.

Coronavirus y la posibilidad de un mundo nuevo

¿Qué mundo habrá después de la pandemia del coronavirus? ¿Será el mismo o será un mundo transfigurado? ¿Qué habremos perdido? ¿Qué habremos ganado, si es que ganamos algo? ¿Cuándo volverá todo a recomenzar? Vivimos en un estado de detención indefinida: sabemos que no vamos a encontrarnos siempre en esta situación, pero no sabemos cuándo va a cambiar.

A principios de la pandemia global, en marzo de 2020, un gran número de países del mundo cerraron sus economías, sus fronteras y decretaron estados de confinamiento para sus poblaciones. Parecía que el mundo se había parado y, en cierta medida, así fue: dejó de existir, temporalmente, tal y como lo conocíamos. En ese momento, surgió cierta esperanza de que se podría aprovechar este estado para reinaugurar ciertos aspectos de nuestras sociedades y construir un nuevo mundo no gobernado por la economía de mercado, sino por principios de igualdad radical, incluyendo un acceso universal a la sanidad y un ingreso anual mínimo garantizado. Las comunidades de cuidado y las conexiones solidarias que se reforzaron o crearon durante esta pandemia ofrecen esperanza.

No obstante, es difícil expresar esperanza cuando aún la pandemia no ha desaparecido. Es difícil determinar cuánto va a durar y qué va a cambiar en nuestro mundo. Cuesta separar ahora las problemáticas que son consecuencia de la pandemia de las que lo son del capitalismo o el racismo sistémico. La situación intensifica formas de violencia y desposesión que viven personas pobres, racializadas, con diversidad funcional, etcétera. Parece que la propia pandemia es impensable fuera de los términos de estas desigualdades y, por razones tanto filosóficas como políticas, no podemos pensar la desigualdad sin pensar sobre la violencia.

Para Butler, es aún más difícil tener esperanza cuando la economía ha dominado rápidamente el discurso político sobre la gestión de la pandemia y parece que la salud de la economía (antropomorfizada) es más importante que la de la gente; se ha producido una transposición de la salud a la economía.

Por lo tanto, existe una tensión entre la apertura de una serie de posibilidades que podrían llevarnos a la construcción de un mundo nuevo (un mundo no gobernado por la economía de mercado y en el que primara una igualdad radical) y la intensificación de las viejas desigualdades de un sistema que puede verse reforzado por la pandemia mundial. Tal y como expresa Butler: «En todo caso, la pandemia intensifica la lucha contra el capitalismo y sus desigualdades sistémicas, la destrucción del planeta, el sometimiento y la violencia coloniales, los derechos de las personas sin techo y encarceladas, de las mujeres, las personas trans y *queer*, y todas las minorías cuyas vidas no se consideran importantes».

Es el momento, más que nunca, de cultivar miradas valientes, solidarias y empáticas, que han sido tradicionalmente rechazadas y denostadas por el realismo capitalista. Para cultivar esas miradas hace falta un esfuerzo consciente, un compromiso activo con la igualdad de la vida para garantizar unas condiciones de vida que hagan que la Tierra sea habitable, no solo para la humanidad, sino también para todas las criaturas vivientes. Hoy se percibe un evidente deseo de cambio, y hay que mantener ese deseo vivo. El virus nos enseña que somos interdependientes y ha fomentado la creación de redes de solidaridad, pero eso por sí no va a cambiar únicamente las viejas estructuras de opresión que capitalizan el sufrimiento de ciertos sectores de la sociedad. La pandemia nos da una visión refractada de la potencial interconexión de una solidaridad global, pero esto solamente se traducirá en un cambio igualitario a través de una lucha que se renueva ahora, en distancia social, en nombre de la igualdad de todas las criaturas vivientes.

Consideraciones finales

Como se indicó al principio de este libro, Butler es una autora compleja, cuyo pensamiento tiene una gran profundidad conceptual. Además, como se ha señalado en estas páginas, hay aspectos fundamentales de su filosofía que son reformulados de diferentes maneras a lo largo de su extensa obra: la pregunta por la libertad, por la agencia crítica del sujeto, por las posibilidades de transformación social, de flexibilización de la rigidez de las normas socioculturales que, imbricadas íntimamente con la materialidad de nuestros cuerpos, crean estrechos marcos de recognoscibilidad.

A través de la teoría de la performatividad, nuestra autora nos muestra el funcionamiento de los marcos de reconocimiento que dictan lo que se considera como una vida digna de ser vivida, de ser llorada. Dado que el reconocimiento social es fundamental para el sostenimiento básico de las identidades y de las vidas, es especialmente problemático y tiene consecuencias dramáticas para la agencia de los sujetos el hecho de que ciertas identidades que no se corresponden con el ideal de las normas de género y otros marcos de reconocimiento vean sus posibilidades de encontrar reconocimiento social muy dificultadas, incluso imposibilitadas.

Butler nos invita a realizar una apertura de nuestros marcos éticos de reconocimiento a través del concepto de vulnerabilidad. Postulando un sujeto que es constitutivamente vulnerable, trata de hacernos ver hasta qué punto somos interdependientes y cómo es de imperativo que honremos y fortalezcamos los lazos que nos unen. Así, la preocupación principal de su obra es fomentar el pensamiento crítico acerca de la posibilidad de una justicia global más respetuosa con la vida.

En los capítulos que componen este libro se han intentado perfilar las líneas principales del pensamiento de Butler de manera que se pueda comprender su apuesta por la responsabilidad global, la no violencia, la libertad y el respeto a las diferencias. Es también mi deseo que sirvan para animar a leer la obra de tan fascinante autora.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Obras de Judith Butler

Butler es una pensadora muy prolífica y ha escrito numerosos artículos y libros. La mayoría de sus artículos han acabado siendo compilados en sus libros traducidos ya en España. Esta es su bibliografía en castellano:

Sujetos de deseo: Reflexiones Hegelianas en la Francia del siglo XX, Madrid, Amorrortu Editores, 2012.

Se trata de su primer libro publicado, producto de su tesis doctoral, que presentó en 1984. En estas páginas, examina la influencia del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel en la filosofía francesa del siglo XX.

El género en disputa: El feminismo y *la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2001 [1990].

Esta obra tuvo una gran repercusión en el feminismo, los estudios de género y los estudios LGTBQ+. y también ha gozado de una amplia popularidad fuera de los círculos académicos tradicionales. Las ideas de Butler sobre el género llegaron a ser vistas como fundamentales para la teoría *queer* y el avance de su activismo durante la década de 1990.

Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo, Barcelona, Paidós. 2002 [1993].

En este libro. Butler tiene como objetivo aclarar las interpretaciones erróneas de la performatividad. Butler enfatiza aquí el papel de la iteración de Derrida en aquella.

Lenguaje, poder e identidad, Madrid, Síntesis, 2009 [1997].

En este texto, Butler estudia los problemas del discurso del odio y la censura.

Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción, Madrid, Cátedra, 2010 [1997].

Esta obra combina la teoría social, la filosofía y el psicoanálisis de manera novedosa, ofreciendo un análisis más sostenido de la

teoría de la formación del sujeto implícita en otras obras anteriores.

El grito de Antígona. Barcelona. Roure Editorial. 2001 [2000].

Butler explora el significado de Antígona, entablando un diálogo con Hegel, Lacan o Luce Irigaray para preguntarse qué formas de parentesco podrían haberle permitido vivir.

Vida precaria. El poder del duelo y *la violencia*, Barcelona, Paidós. 2007 [2004].

En este libro, Butler reflexiona sobre las consecuencias del 11S. Pide una comprensión más profunda de cómo el duelo y la consideración de nuestra interdependencia podrían, en cambio, inspirar la solidaridad y la búsqueda de la justicia global.

Deshacer el género. Barcelona. Paidós, 2007 [2004].

Recoge las reflexiones de Butler sobre el género, el sexo, la sexualidad, el psicoanálisis y el tratamiento médico de las personas intersexuales para un público más general que muchos de sus otros libros. Butler revisa y refina su noción de performatividad y se centra en la cuestión de deshacer las concepciones de género restrictivas y normativas.

Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y *responsabilidad*, Madrid. Amorrortu Ediciones, 2009 [2005].

Butler lleva a cabo una crítica del sujeto moral, argumentando que el sujeto transparente, racional y continuo es una construcción imposible que tiene como finalidad negar la especificidad de lo que es ser humano.

Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Barcelona, Paidós, 2017 [2009].

Judith Butler explora la representación de los medios de comunicación de la violencia estatal, un proceso integral de la forma en que Occidente hace la guerra moderna, en la que pueblos enteros presentan como amenazas existenciales más que como poblaciones vivas que necesitan protección.

Violencia de Estado, guerra, resistencia: por una nueva política de izquierda. Madrid, Katz Editores, 2011 [2011].

Se recoge aquí el texto de una conferencia que Butler impartió en Barcelona el 7 de abril de 2010 y en la que resume algunas de sus

tesis de Vida precaria y Marcos de guerra. La segunda parte del libro, es una entrevista que le realizó Daniel Gamper Sachse y que lleva por título *Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos*.

Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea, Barcelona. Paidós. 2017 [2015].

Butler se basa en sus influyentes teorías de la performatividad y la precariedad para examinar la política de las asambleas públicas, tratando temas tales como el componente corporal de las protestas, así como el papel de los medios de comunicación.

Desposesión: lo performativo en lo político, Honduras. Eterna Cadencia. 2018 [2017].

Este libro es un diálogo con la pensadora griega Athena Athanasiou. Codo a codo reflexionan sobre la desposesión, la protesta social, la precariedad y la biopolítica.

La fuerza de la no violencia, Barcelona, Paidós, 2020 [2020].

Es su último libro publicado hasta la fecha. Aquí. Butler desarrolla sus ideas sobre la no violencia agresiva, entrelazándolas con sus consideraciones sobre la vulnerabilidad y la responsabilidad global.

Obras sobre Judith Butler en castellano

Elvira Burgos Díaz, *Qué cuenta como una vida: La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros S. A., 2008.

Es un libro en el que se realizan unos análisis concienzudos sobre la compleja trayectoria intelectual y feminista de Judith Butler. Incluye una entrevista que le hizo la autora en 2008.

Pablo Pérez Navarro, *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Madrid, Editorial Egales, 2008.

Este texto se centra en un estudio exhaustivo de la performatividad de Butler desde su vertiente lingüística a sus aplicaciones al género, el sexo y las sexualidades.

Patricia Soley-Beltrán, *Transexualidad y la matriz heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*, Barcelona, Bellaterra, 2009.

Soley-Beltrán utiliza aquí la teoría de la performatividad para realizar un estudio sociológico sobre la transexualidad, a la vez que profundiza en el análisis de la noción de cuerpo de Butler.

Patricia Soley-Beltrán y Leticia Sabsay (editoras), *Judith Butler en disputa. Lecturas desde la performatividad*, Madrid, Editorial Egales, 2012.

Este libro es una colección de ensayos de diferentes autoras (incluyendo a las editoras y a Elvira Burgos) sobre diversos temas clave de la filosofía de Butler: el constructivismo, la transformación social, el cuerpo, etcétera. Incluye una entrevista a Butler realizada por las editoras.

MÓNICA CANO ABADÍA. Es doctora en Estudios Filosóficos por la Universidad de Zaragoza con una tesis sobre Judith Butler titulada *Identidades en riesgo de exclusión: Estrategias subversivas de transformación social*. En 2011 recibió el XVIII Premio de investigación, 2011: 8 de marzo. Día Internacional de la Mujer, de la Casa de la Mujer del Ayuntamiento de Zaragoza, con el trabajo *Herramientas feministas para la transformación social*. Trabajó como profesora asociada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza entre 2011 y 2017. Ha ejercido de becaria posdoctoral en el Centro de Estudios Avanzados del Sudeste Europeo de la Universidad de Rijeka (Croacia), donde realizó una estancia de investigación sobre el concepto de vulnerabilidad de Butler. También ha trabajado como profesora en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Graz (Austria), donde actualmente imparte clases en el Máster de Estudios de Género. Además, trabaja como experta en bioética en el equipo de Asuntos Éticos, Legales y Sociales en BBMRI (Biobanking and BioMolecular resources Research Infrastructure) en Graz.

Forma parte de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP) y de la Sociedad Austríaca de Mujeres en Filosofía.

Ha colaborado en diversos actos del International Consortium of Critical Theory Programs, dirigido por Judith Butler. Ha publicado numerosos artículos sobre la filosofía de Judith Butler y sobre el uso

del concepto de vulnerabilidad en la teoría feminista contemporánea.

Notas

[1] A lo largo de este libro se va a utilizar la categoría fenomenológica del Otro para referirse a una multitud de seres que no son yo. Aunque por los avatares del idioma español aparece generalizada en masculino, es una categoría abstracta que no se refiere a ninguna subjetividad o individualidad en particular. El Otro es una categoría que se diferencia del Yo, del Nosotros/as y del Mismo, aunque, como veremos, Butler problematiza esta división y considera q, en consonancia con diversos autores y tradiciones, entre ellas la tradición judía, que el Otro es constitutivo del Yo. < <

[2] Para Butler, Beauvoir afirmó algo muy interesante cuando escribió su famosa frase: «No se nace mujer, se llega a serlo». Esta frase inauguró la reflexión butleriana sobre el género y supuso en un principio el núcleo de su pensamiento feminista. Con esta frase, la autora de *El segundo sexo* sugiere que la experiencia vivida de las mujeres no está relacionada con lo biológico o con lo anatómico (con el sexo) sino con toda una serie de construcciones culturales e históricas (el género). Ser mujer no depende de la biología, pues no somos mujeres porque nazcamos mujeres. El ser mujer es fruto de un devenir, de un proceso que tiene que ver con el contexto cultural y no con la biología. A este respecto, Butler va más allá y afirma que en realidad nadie llega a ser de manera completamente definitiva un hombre o una mujer. Nadie puede llegar a decir en un momento de su vida: «¡Ya soy una mujer completa!». En opinión de nuestra autora, nos encontramos en un perpetuo proceso de devenir mujer o de devenir hombre, sin una meta final. < <

[3] Cis es el término empleado para designar a personas cuya identidad de sexo coincide con el sexo que les es asignado al nacer. < <

[4] A pesar de que esta es la consideración tradicional del *drag*, Butler señala que no se trata de una reapropiación del género «opuesto», sino que el *drag* lo performan diferentes personas que pueden ser de cualquier género e identidad sexual, y performar cualquier género. Así, las configuraciones de género en el *drag* son múltiples, vibrantes y difíciles de capturar por el binarismo de género. < <

[5] Los nuevos materialismos son un conjunto crosdisciplinar de teorías que tratan de darle importancia a la materia desde un marco de comprensión monista con la intención de desmarcarse de los dualismos que caracterizan la tradición humanista. Consideran que Butler le da demasiada importancia al lenguaje sobre la materia y que, de ese modo, está reproduciendo el dualismo lenguaje/materia. < <

[6] Véase aquí: https://www.youtube.com/watch?v=0A1uuD0nm1k
<<